JEAN-CLAUDE LARCHET

Personne et nature

La Trinité – Le Christ – L'homme

Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains

Théologies

LES ÉDITIONS DU CERF
PARIS

2011

Du même auteur

Thérapeutique des maladies spirituelles, Paris, Éd. de l'Ancre, 1991 ; 2e éd., 1993 ; Paris, Éd. du Cerf, 3e éd., 1997 ; 4e éd., 2000 ; 5e éd., 2007.

Théologie de la maladie, Paris, Éd. du Cerf, 1991 ; 2e éd., 1994 ; 3e éd., 2001.

Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles, Paris, Éd. du Cerf, 1992 ; 2e éd., 2007.

La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur, Paris, Éd. du Cerf, 1996.

Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

Pour une éthique de la procréation. Éléments d'anthropologie patristique, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

Dieu ne veut pas la souffrance des hommes, Paris, Éd. du Cerf, 1999 ; 2e éd., 2008.

Saint Silouane de l'Athos, Paris, Éd. du Cerf, 2001 ; 2e éd., 2004.

La Vie après la mort selon la Tradition orthodoxe, Paris, Éd. du Cerf, 2001 ; 2e éd., 2004.

Le Chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort, Paris, Éd. du Cerf, 2002.

Saint Maxime le Confesseur (580-662), Paris, Éd. du Cerf, 2003.

La Voie, la Vérité, la Vie, Préface de Mgr Athanase Jevtić, Belgrade, Éd. Ars libri, 2003 [en serbe].

Le Starets Serge, Paris, Éd. du Cerf, 2004.

L'Inconscient spirituel, Paris, Éd. du Cerf, 2005.

Variations sur la charité, Paris, Éd. du Cerf, 2007.

L'Iconographe et l'Artiste, Paris, Éd. du Cerf, 2008.

Ceci est mon corps, Genève, Éd. La Joie de lire, 1996 ; 2e éd., revue et augmentée : *Théologie du corps*, Paris, Éd. du Cerf, 2009.

Théologie des énergies divines, Paris, Éd. du Cerf, 2010.

Une fin de vie paisible, sans douleur, sans honte... Un éclairage orthodoxe sur les questions éthiques liées à la fin de la vie, Paris, Éd. du Cerf, 2010.

Imprimé en France

www.editionsducerf.fr
(29, boulevard La Tour-Maubourg
75340 Paris Cedex 07)

ISBN 978-2-204-09623-2
ISSN 0761-4330

Avant-propos

Les notions de personne (ou d'hypostase) et de nature (ou d'essence) sont des notions de base de la théologie trinitaire, de la christologie, de l'anthropologie et de la spiritualité chrétiennes. Élaborées progressivement et avec peine, tant en elles-mêmes que dans leurs relations, durant les six premiers siècles, elles ont été au cœur des controverses et des dialogues théologiques de toutes les époques. Presque tous les désaccords et tous les accords concernant la foi ont mis en cause leurs définitions, leur déséquilibre ou leur équilibre.

Aujourd'hui encore, ces notions restent au cœur des discussions théologiques entre chrétiens en quête d'unité, qu'il s'agisse du dialogue entre orthodoxes et catholiques ou protestants sur la question du *Filioque* (l'un des principaux obstacles dogmatiques à l'union des différentes confessions chrétiennes), du dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes sur la personne et les natures du Christ, ou encore du débat suscité par les théories personnalistes de certains représentants du mouvement néo-orthodoxe grec qui entendent contrebalancer tant l'essentialisme de la théologie latine que le piétisme qu'ils attribuent, à tort ou à raison, à certaines formes de spiritualité orthodoxe.

Les études rassemblées dans ce volume constituent des contributions majeures à ces différentes dimensions du dialogue interchrétien et interorthodoxe contemporain.

Il est significatif que les deux premières d'entre elles aient été publiées dans presque tous les pays orthodoxes, le plus souvent dans des revues officielles, et restent, plusieurs années après leur parution, régulièrement citées comme des études de référence.

À notre époque où le dialogue est devenu feutré (au point de contourner ou de cacher toutes les divergences susceptibles de révéler une désunion), le caractère vigoureusement critique de certains de ces textes pourra surprendre. Faut-il rappeler que, si l'on écartait tous les textes théologiques des Pères qui présentent un tel caractère, il n'en resterait presque aucun, et que c'est dans la controverse que, historiquement, la théologie chrétienne s'est

constituée et développée, à tel point que, quand les occasions concrètes faisaient défaut, la *disputatio* comme genre d'exposition s'y substituait ?

Dans tous les cas, il s'agit ici de clarifier le débat en dénonçant des compromis ou des confusions qui constituent autant d'obstacles de fait à une solution véritable et définitive des problèmes en cause.

Derrière l'aspect critique de ces textes, on trouvera un réel approfondissement des concepts mis en jeu, et au-delà de leur caractère engagé et circonstanciel, une réflexion théologique de portée universelle susceptible d'intéresser tous les chrétiens soucieux d'approfondir leur foi.

Nous espérons que s'applique à toutes ces études ce qu'écrivait l'éditorialiste de la revue où parut pour la première fois la première d'entre elles : « De nos jours, la théologie spéculative est elle-même mise en suspiscion ; on lui préfère les bonnes paroles rassurantes, voire passe-partout. Ils sont révolus les temps anciens où les controverses trinitaires et christologiques passionnaient non seulement les initiés, mais aussi les simples fidèles, ou ces jours récents ou les problèmes œcuméniques agitaient l'Église. À cet égard, cette belle étude possède une vertu en soi, indépendamment du thème qu'elle aborde : par sa rigueur, son élévation, sa sérénité, elle redonne le goût de la théologie. Celui qui fera l'effort de la lire sera récompensé : il y trouvera une nourriture aussi bien pour l'intelligence que pour l'âme. »

SOURCES

Trois des études de ce recueil ont déjà été publiées dans des revues, en français ou dans d'autres langues. Elles ont été revues, corrigées et actualisées pour la présente édition qui seule désormais fait référence, et nous ne les citons ici que pour mémoire :

1. « La question du *Filioque*. À propos de la récente "Clarification" du Conseil pontifical pour la promotion de l'Unité des chrétiens », *Le Messager orthodoxe* [Paris], 129, 1997, p. 3-58. Repris dans *Θεολογία* [revue théologique officielle de l'Église de Grèce, Athènes], t. 70, n° 4, 1999, p. 761-812. Traduction italienne : « La questione del *Filioque* nella recente Chiarificazione del Consiglio Pontificale per la promozione dell'Unita dei Cristiani », Prima parte, *Italia ortodossa* [Genova], t. XXIV, 4e trimestre 2001, p. 17-27 ; Seconda parte, *Italia ortodossa* [Genova], t. XXV, 1er et 2e trimestre 2002, p. 12-32. Traduction serbe dans JEAN-CLAUDE LARCHET, *ПУТ, ИСТИНА, ЖИВОТ. Огледи из*

правосавне духовности и теологије [*La Voie, la Vérité, la Vie. Études de spiritualité et de théologie orthodoxes*]. Préface de Mgr Athanase Jevtić, coédition du Centre d'études ecclésiales de Niš et des éditions Ars libri de Belgrade, 2003, p. 87-138. Traduction arabe dans *Papiers monastiques* [Douma-El-Batroum, Liban], 6, 2003.

2. « La question christologique. À propos du projet d'union de l'Église orthodoxe avec les Églises non chalcédoniennes : problèmes théologiques et ecclésiologiques en suspens » est un rapport officiel rédigé à la demande du Saint-Synode de l'Église serbe, qui a fait l'objet d'une traduction en serbe et d'une publication interne destinée aux membres du Saint-Synode ; il a été publié ensuite sous le titre « Христолошка питања. Поводом пројекта сједињења Православне Цркве и Цркава Не-халкидонцких : Проблеми теолошки и еклисиолошки нису решени », dans la revue *Видослов* [Trebinje, Bosnie-Herzégovine], t. VIII, n° 23, 2001, p. 68-101 et t. VIII, n° 24, 2001, p. 93-121, et dans JEAN-CLAUDE LARCHET, *ПУТ, ИСТИНА, ЖИВОТ. Огледи из правосавне духовности и теологије* [*La Voie, la Vérité, la Vie. Études de spiritualité et de théologie orthodoxes*]. Préface de Mgr Athanase Jevtić, coédition du Centre d'études ecclésiales de Niš et des éditions Ars libri de Belgrade, 2003, p. 139-225. Sa version française a été publiée dans *Le Messager orthodoxe* [Paris], 134, II-2000 [paru en 2001], p. 3-10. Traduction italienne : *La questione cristologica riguardo al progetto d'unione della Chiesa ortodossa e delle Chiese non calcedonesi : problemi teologici ed ecclesiologici in sospeso*, Venezia, 2002. Traduction grecque : « Το Χριστολογικό πρόβλημα περί της μελετωμένης ενώσεως της Ορθοδόξου Εκκλησίας και των Μη-Χαλκηδονίων Εκκλησίων : Εκκρεμούντα θεολογικά και εκκλησιολογικά προβλήματα », Θεολογία [revue théologique officielle de l'Église de Grèce, Athènes], 74/1, 2003, p. 199-234 ; 74/2, 2003, p. 635-670 ; 75/1, 2004, p. 77-104. Traduction arabe dans *Papiers monastiques* [Douma-El-Batroum, Liban], 7, 2004. Traduction russe : « Христологический вопрос. По поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквами: нерешенные богословские и экклезиологические проблемы », *Богословские труды* [revue de l'Académie théologique de Moscou, Sergiev Posad], 41, 2007, p. 146-211.

3. « Les fondements historiques de l'antichalcédonisme et du monophysisme de l'Église arménienne (Vᵉ-VIIIᵉ siècle) », qui a été conçu comme une annexe historique de l'étude précédente, a paru en russe dans *Bogoslovskij Vestnik* [revue de l'Académie théologique de Moscou, Sergiev Posad], 7, 2008, p. 144-199.

1

La question du « Filioque »

À propos de la « Clarification » proposée par le Conseil pontifical pour la promotion de l'Unité des chrétiens

INTRODUCTION

Dans son homélie du 29 juin 1995 dans la basilique Saint-Pierre de Rome, en présence du patriarche de Constantinople Bartholomée I[er], le pape Jean-Paul II a exprimé le désir que soit clarifiée « la doctrine traditionnelle du *Filioque*, présent dans la version liturgique du *Credo* latin, pour pouvoir mettre en lumière sa complète harmonie avec ce que le concile œcuménique de Constantinople, en 381, confesse dans son Symbole : le Père comme source de la Trinité, seule origine du Fils et du Saint-Esprit ». Le 13 septembre de la même année, le « Conseil pontifical pour la promotion de l'Unité des chrétiens » répondait à ce désir en publiant dans l'*Osservatore romano* une « Clarification » intitulée « Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit » (texte traduit dans *La Documentation catholique* n° 2125 du 5 novembre 1995, p. 941-945).

Ce texte a suscité l'enthousiasme et l'adhésion immédiate de théologiens orthodoxes réputés proches des positions latines. *La Documentation catholique* (n° 2130 du 21 janvier 1996, p. 89-90) s'est empressée de publier, sous le titre « Vers une vision commune du Mystère trinitaire », les réflexions du père Boris Bobrinskoy, où, bien que faisant part de quelques réserves, il affirme : « Lisant ces lignes, on pourrait s'étonner que la question reste encore posée d'un désaccord dogmatique entre nos Églises » (p. 89). Dans son « Liminaire » de la revue *Contacts* (48, 1[er] trimestre 1996, p. 2-4), O. Clément considère, à propos de la « Clarification » vaticane que « cette note, admirablement argumentée,

pourrait bien marquer la fin de la querelle du *Filioque* » (p. 2) et affirme : « Nous pouvons maintenant comprendre le *Filioque* dans la perspective de l'Église indivise ! » (p. 3).

I. HISTORIQUE DES POSITIONS EXPRIMÉES PAR LA « CLARIFICATION ».

L'accord de O. Clément était, peut-on dire, acquis d'avance. La « Clarification » vaticane est en effet dans son contenu moins nouvelle qu'on pourrait le croire, puisqu'elle est en réalité une synthèse d'une série articles du père J.-M. Garrigues o. p., dont le premier avait été publié par les soins de O. Clément dans la revue *Contacts* il y a près de 25 ans[1]. Cet article avait suscité l'adhésion enthousiaste de celui-ci, ce qui avait provoqué une vive réaction[2] de la part de théologiens du Patriarcat de Moscou (auquel O. Clément appartenait alors), en réponse à laquelle O. Clément affirmait son soutien presque total aux positions théologiques du père Garrigues[3]. L'article de J.-M. Garrigues publié dans *Contacts* fut repris et développé l'année suivante dans un numéro spécial d'*Istina* consacré à la question de la procession du Saint-Esprit, où figuraient également les « Thèses sur le *Filioque* » de B. B. Bolotov et une contribution de O. Clément fortement marquée par les thèses du père Garrigues[4]. Ce dossier donna lieu à un renouvel-

---

1. « Le sens de la procession du Saint-Esprit dans la tradition latine du premier millénaire », *Contacts*, 23, 1971, p. 283-309 ; « Procession et ekporèse du Saint-Esprit », *Istina*, 1972/3-4, p. 345-366 (reprend et développe l'article précédent) ; « Point de vue catholique sur la situation actuelle du problème du *Filioque* », dans L. VISHER (éd.), *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident* (Document Foi et Constitution n° 103), Paris, 1981, p. 165-178 ; « Réflexions d'un théologien catholique sur le *Filioque* », dans *Le IIe concile œcuménique, Signification et actualité pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Chambésy-Genève, 1982, p. 289-298. Ces trois derniers articles sont repris dans *L'Esprit qui dit « Père ! » et le problème du Filioque*, Paris, 1981, avec un article qui les précédait et ébauchait déjà leur thèse centrale : « Théologie et monarchie, L'entrée dans le mystère du "sein du Père" », *Istina*, 15, 1970, p. 435-465.

2. Voir Moine HILARION, « La question du *Filioque* et de la procession du Saint-Esprit », *Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 75-76, 1971, p. 171-178.

3. « Ne manquons pas aux bienséances pour des querelles de mots », *Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 75-76, 1971, p. 179-190. O. CLÉMENT écrivait notamment : « Je tiens ce jeune moine pour un génie théologique » ; « en ce qui concerne son article sur le *Filioque*, oui, à quelques détails près, je suis d'accord » (p. 187-188).

4. « Grégoire de Chypre, "De l'ekporèse du Saint-Esprit" », p. 443-456.

lement et à une amplification de la réaction critique orthodoxe[5], mais provoqua également celle d'un patrologue catholique réputé pour sa compétence, mais aussi pour sa rigueur intellectuelle dans la pratique du dialogue œcuménique, le père André de Halleux[6]. Celui-ci n'hésitait pas à écrire à propos du dossier d'*Istina* dont l'article de J.-M. Garrigues constituait l'une des pièces maîtresses : « On n'a pas affaire ici à un véritable dialogue, mais plutôt à un essai d'annexion déguisée, dans la ligne des conciles unionistes du Moyen-Âge. Aussi n'est-il pas surprenant que cette entreprise apologétique ait déjà provoqué, du côté orthodoxe, une violente réaction[7] – et elle ne sera probablement pas la dernière – contre ce que son auteur qualifie, non sans raison, d'"intégration de la doctrine orthodoxe dans la doctrine catholique romaine[8]". »

Ayant bien perçu que le père Garrigues est l'inspirateur des thèses exprimées dans la « Clarification » vaticane[9], O. Clément

5. Voir L. OUSPENSKY, « Quelques remarques à propos d'articles récents sur la procession du Saint-Esprit », *Bulletin orthodoxe*, Nouvelle série 5-7, 1973 ; Moine HILARION, « Réflexions d'un moine orthodoxe à propos d'un "Dossier sur la procession du Saint-Esprit", publié récemment », *Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 81-82, 1973, p. 8-34 ; Hiéromoine ATHANASE JEVTIĆ, « Introduction à la théologie du Saint-Esprit chez les Pères Cappadociens », *Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 83-84, 1973, p. 145-161 ; Archiprêtre V. PALACHKOVSKY, « La controverse pneumatologique », *Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 85-88, 1974, p. 71-98 ; Archimandrite AMPHILOCHIOS RADOVITCH, « Le *Filioque* et l'énergie incréée de la Sainte Trinité selon la doctrine de saint Grégoire Palamas », *Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 89-90, 1975, p. 11-44 ; « Le mystère de la Sainte-Trinité selon saint Grégoire Palamas », *Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 91-92, 1975, p. 159-170.

6. Voir « Du personnalisme en pneumatologie », *Revue théologique de Louvain*, 6, 1975, p. 3-30, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Louvain, 1990, p. 396-423.

7. Il s'agit de l'article du Moine HILARION cité à la note 5.

8. « Du personnalisme en pneumatologie », p. 19 (412). Le bien-fondé de ces jugements est confirmé par les articles que le père GARRIGUES a écrits par la suite pour commenter la Clarification : « La Clarification sur la procession du Saint-Esprit et l'enseignement du concile de Florence », *Irénikon*, 68, p. 501-506, « À la suite de la clarification romaine : le Filioque affranchi du "filioquisme" », *Irénikon*, 59, 1996, p. 189-212, et les diverses études qui, outre les précédentes, ont été rassemblées dans *Le Saint-Esprit, sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit et de sa mission*, Paris, 2011. Dans ce recueil, on perçoit très clairement l'ascendance thomiste de la conception de l'auteur (voir en particulier le chapitre intitulé « La réciprocité trinitaire de l'Esprit Saint selon saint Thomas d'Aquin », p. 57-74), et l'on retrouve sa tentative habituelle, à la fois anachronique et en décalage avec les sources, de faire des Pères grecs des précurseurs des théories thomistes sur la Trinité et sur la grâce créée.

9. « On retrouve tout l'essentiel des recherches du père Garrigues dans la note du 13 septembre » (« Liminaire », *Contacts*, 48, p. 3). Récemment, dans son autobiographie, le père Garrigues a révélé qu'il a participé directement à la

lui a renouvelé son soutien dans un « Liminaire » de *Contacts* : « je voudrais souligner le travail admirable, souvent génial, réalisé par le Père Jean-Miguel Garrigues qui a dit là-dessus tout ce qu'il fallait dire. Je n'aime pas beaucoup parler de moi, mais, pour une fois, je voudrais rappeler que j'ai développé – superficiellement sans doute, comme d'habitude – des positions convergentes[10] ». Dans le même « Liminaire », O. Clément se montre dépité que de cet événement « d'une importance réelle, peut-être décisive », presque personne n'ait parlé[11]. L'historique que nous avons présenté permet de comprendre l'une des raisons de ce silence du côté orthodoxe. Une autre raison en est sans doute que ce texte de cinq pages, constitué pour l'essentiel d'une simple synthèse d'articles préexistants et dont le contenu avait déjà fait l'objet d'un rejet de la part de bon nombre de théologiens orthodoxes, d'une part ne saurait prétendre régler un contentieux théologique qui dure depuis plus de dix siècles et a connu des développements extrêmement complexes, et d'autre part émane d'une commission vaticane et n'est pas paré d'une autorité qui lui donnerait un poids suffisant face à la multitude de documents pontificaux et aux conciles[12] qui, dans l'Église catholique, ont érigé en dogme et confirmé la doctrine latine du *Filioque* et qui, au sein de cette même Église, continueront à faire autorité tant qu'ils n'auront pas été remis en cause par des instances d'une nature équivalente.

II. L'ASPECT POSITIF DE LA « CLARIFICATION ».

Il serait injuste cependant de considérer que la « Clarification » vaticane n'apporte rien de nouveau.

On y trouve sans doute d'abord une tonalité nouvelle. La « Clarification » témoigne de la volonté sincère qu'a exprimée le pape Jean-Paul II dans sa lettre encyclique *Ut unum sint* et dans sa lettre apostolique *Orientale lumen*, de voir pleinement considérées et valorisées les Églises orientales (même si ces documents

---

préparation du texte (*Par des sentiers resserrés. Autobiographie*, Paris, 2007, p. 179). Le Pr. Vl. Phidas, conseiller du patriarche de Constantinople, nous a confié que O. Clément a également participé à l'élaboration de ce texte, en collaboration avec le père Pierre Duprey qui, à cette époque, était le Secrétaire du Conseil pontifical pour l'Unité des chrétiens.

10. *Contacts*, 48, 1996, p. 3.

11. *Ibid.*, p. 2.

12. Notamment ceux de Bari, 1098 (Mansi, t. 20, col. 947-952) ; du Latran, 1215 (Denzinger 800, 805) ; de Lyon, 1274 (Denzinger 850) ; de Florence, 1439 (Denzinger 1300-1301).

pontificaux présentent un certaine ambiguïté en ne distinguant pas bien les Églises orthodoxes des Églises orientales unies à Rome), et dans le souci qu'il a manifesté d'autre part d'un authentique rapprochement, là où subsistent des divergences, de l'Église catholique et de l'Église orthodoxe en vue de leur ré-union. Il s'agit ici moins de vouloir imposer à l'Église orthodoxe la doctrine catholique du *Filioque* en la considérant comme seule expression de la vérité dogmatique (comme ce fut le cas dans les derniers conciles « d'union »), que de lui faire reconnaître la légitimité d'une autre « approche » que la sienne et son caractère complémentaire.

La « Clarification » fait un incontestable effort pour mettre en évidence la reconnaissance par l'Église catholique de ce que l'Église orthodoxe considère comme un principe intangible de sa foi : le fait que le Père est dans la Trinité la seule cause du Saint-Esprit. Les orthodoxes ne peuvent que se réjouir de voir proclamer : « L'Église catholique reconnaît la valeur conciliaire œcuménique, normative et irrévocable, comme expression de l'unique foi commune de l'Église et de tous les chrétiens, du symbole professé en grec à Constantinople en 381 par le IIe concile œcuménique. Aucune profession de foi propre à une tradition liturgique particulière ne peut contredire cette expression de la foi enseignée et professée par l'Église indivise. Ce symbole confesse sur la base de Jn 15, 26 l'Esprit "τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον" ("qui tire son origine du Père"). Le Père seul est le principe sans principe (ἀρχὴ ἄναρχος) des deux autres personnes trinitaires, l'unique source (πηγή) du Fils et du Saint-Esprit. Le Saint-Esprit tire donc son origine du Père seul (ἐκ μόνοῦ τοῦ πατρός) de manière principielle propre et immédiate. [...] Les deux traditions reconnaissent que la "monarchie du Père" implique que le Père soit l'unique Cause trinitaire (αἰτία) ou principe *(principium)* du Fils et du Saint-Esprit[13]. »

Cette déclaration paraît de prime abord tout à fait satisfaisante au regard de la foi orthodoxe et semble rallier ses expressions les plus strictes. Ainsi le père Boris Bobrinskoy note : « Quand le texte dit que "le Saint-Esprit tire son origine du Père seul de manière principielle, propre et immédiate", n'y reconnaît-on pas le langage du saint Patriarche Photius qui affirmait, dans sa *Mystagogie du Saint-Esprit* que le Saint-Esprit procède "du Père seul" ? Cette formule tellement décriée par l'apologétique romaine fut suivie unanimement par toute la dogmatique

13. « Clarification », p. 941b.

orthodoxe, depuis saint Grégoire Palamas, saint Marc d'Éphèse et jusqu'à nos jours[14]. »

III. PREMIÈRES RÉSERVES.

L'enthousiasme que peut manifester un lecteur orthodoxe à première lecture doit cependant être tempéré.

On peut premièrement remarquer que l'Église catholique, à de rares exceptions près[15], a toujours reconnu « la valeur conciliaire œcuménique, normative et irrévocable, comme expression de l'unique foi commune de l'Église et de tous les chrétiens, du symbole professé en grec à Constantinople en 381 par le deuxième Concile œcuménique », de même qu'elle a toujours reconnu la valeur normative et irrévocable des définitions de foi des autres conciles que, en commun avec l'Église orthodoxe, elle reconnaît comme œcuméniques. Les défenseurs latins du *Filioque* ne voyaient pas là d'inconséquence puisque l'un de leurs arguments habituels était que le *Filioque* ne contredisait pas le Symbole de la foi mais s'accordait au contraire avec lui, et en constituait une simple explicitation ; cette thèse a été présentée récemment encore par l'inspirateur de la « Clarification », J.-M. Garrigues, lorsqu'il appelait cette dernière de ses vœux en indiquant quel devait être son esprit : « Il serait souhaitable que le pape et les évêques catholiques rappellent, à la suite du pape Léon III, que la version dogmatique du Symbole de Nicée-Constantinople est l'original grec confessé par les conciles et que celui-ci contient déjà en lui la plénitude de la foi catholique dans le Saint-Esprit *dont le Filioque est une explication latine qui ne prétend rien ajouter au dogme conciliaire*[16]. »

On peut deuxièmement remarquer que l'affirmation que « le Saint-Esprit tire donc son origine du Père seul (ἐκ μόνου τοῦ πατρός) de manière principielle, propre et immédiate » n'est pas, dans sa deuxième partie, sans ambiguïté. Le « principiel » fait évidemment penser au *« principaliter »* augustinien ; rapprochement confirmé par la référence explicite, quelques lignes plus loin, à la formule célèbre de l'évêque d'Hippone selon laquelle

---

14. « Vers une vision commune du Mystère trinitaire », p. 89.

15. Ainsi, lorsque, au plus fort de la polémique sur le *Filioque*, certains théologiens latins accusaient les Grecs d'avoir enlevé le *« Filioque »* du Symbole de foi.

16. « Réflexions d'un théologien catholique sur le *Filioque* », p. 168. Souligné par nous.

« le Saint-Esprit tire son origine du Père "*principaliter*"[17] ». Or cette affirmation n'empêche pas saint Augustin d'affirmer conjointement (ce que la « Clarification » ne dit pas, mais permet à un lecteur catholique de sous-entendre aisément) que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils *« communiter »*, ce qui justifie précisément le *Filioque*[18].

L'affirmation que le Saint-Esprit procède du Père seul d'une manière « immédiate » paraît également ambiguë à qui connaît la doctrine latine du *Filioque*. Celle-ci en effet reconnaît volontiers que le Saint-Esprit procède du Père seul d'une manière « immédiate », mais cela ne l'empêche pas d'affirmer conjointement (et la « Clarification » permet encore ici à un lecteur catholique de le sous-entendre) que l'Esprit Saint procède du Fils d'une manière « médiate », autrement dit que le Fils est médiateur dans la procession du Saint-Esprit. Saint Grégoire Palamas fut amené à réfuter à plusieurs reprises cet argument classique des Latins et des latinophrones[19].

Les affirmations que « le Père seul est le principe sans principe (ἀρχὴ ἄναρχος) des deux autres personnes trinitaires, l'unique

---

17. *De Trinitate*, XV, 25, PL 42, 1094-1095.

18. « Le Saint-Esprit, écrit AUGUSTIN, procède principiellement *(principaliter)* du Père et, par le don intemporel de celui-ci au Fils, du Père et du Fils en communion *(communiter)* » *(ibid.)*. Saint Augustin explique que le Saint-Esprit procède du Père ; mais il ajoute que « le Père a accordé au Fils que le Saint-Esprit procède de lui comme il procède de lui-même » (*Tract. in Io.*, 9, PL 35, 1890 = *De Trin.*, XV, 27, 48, PL 42, 1095 ; voir aussi *De Trin.*, XV, 26, 47, PL 42, 1094-1095 ; XV, 17, 29, PL 42, 1081 ; *Tract. in Io.*, XCIX, 8, PL 35, 1890).

19. *Traités apodictiques*, I, 7-8, 11, 23, 28, 32-34, 37. Le texte grec figure dans le tome 1 de l'édition P. Christou, *Grègoriou tou Palama Suggrammata*, Thessalonique, 1988. Il a été traduit en français sous le titre *Traités apodictiques sur la procession du Saint-Esprit*, Éditions de l'Ancre, Paris, 1995. Grégoire évitait lui-même l'ambiguïté de la première formule latine en précisant que « l'Esprit Saint procède du Père seul directement et sans médiation (προσεχῶς καὶ ἀμέσως) » (*Traités apodictiques*, I, 7, éd. Christou, p. 34). Parmi les théologiens latinophrones anciens, on peut citer Jean Bekkos et ses inspirateurs, Nicétas de Maronée (dans ses six *Dialogues entre un Latin et un Grec sur la procession du Saint-Esprit*) et Nicéphore Blemmydès (à une certaine époque de sa vie et dans une certaine partie de son œuvre), qui tenait Nicétas en haute estime et lui a emprunté certains concepts (sur la question de la médiation, voir en paticulier : *Traité I sur la procession du Saint-Esprit*, 18, 553B ; 23, 558D = *Lettre à Jacques de Bulgarie*, éd. Stavrou, *Orientalia Christiana Periodica*, 67, 2001, p. 118 et 120 ; *Autobiographie*, II, 31, CCSG 13, p. 59 ; 36, p. 61 ; 37, p. 62 ; *Traité II sur la procession du Saint-Esprit*, 14, PG 142, 581D-584A = *Lettre pneumatologique à Théodore II Laskaris*, 10, SC 517, p. 346-348). Sur le caractère latinophrone de la pensée de Blemmydès à ce sujet, voir notamment : V. GRUMEL, « Nicéphore Blemmyde et la procession du Saint-Esprit », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 18, 1929, p. 651-652 ; M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, II, Paris, 1933, p. 335, 337-338.

source (πηγή) et du Fils et du Saint-Esprit » et que « le Saint-Esprit tire donc son origine du Père seul », qui paraissent s'accorder parfaitement avec la foi orthodoxe, ne sont elles-mêmes pas sans ambiguïté sous la plume d'un théologien catholique. En effet, l'affirmation que le Père est « principe sans principe » n'implique pas nécessairement que le Saint-Esprit ait le Père comme unique principe, ni que le Fils ne soit pas pour le Saint-Esprit lui aussi un principe, ayant reçu du Père d'être principe en commun avec lui : par exemple le concile de Florence (qui fut rejeté par les orthodoxes), aussitôt après avoir professé que le Père « est principe sans principe », affirme que le Fils « est principe (issu) du principe », avant d'affirmer que le Père et le Fils « ne sont pas deux principes du Saint-Esprit mais un seul principe[20] ».

De même l'affirmation que le Père est l'unique source du Saint-Esprit peut-elle signifier que le Père est la source première sans exclure que le Fils soit source seconde : ainsi en est-il dans la doctrine filioquiste classique, et déjà dans le *« principaliter »* augustinien évoqué ci-dessus[21].

L'affirmation que « le Père est l'unique Cause trinitaire (αἰτία) du Saint-Esprit » appelle la même remarque : elle peut sous-entendre en effet que le Père soit cause première et ne pas exclure que le Fils soit cause seconde[22]. Un théologien catholique qui a consacré une grande partie de ses travaux à défendre la position filioquiste la plus traditionnelle n'hésitait pas à écrire récemment : « Nous pouvons reconnaître ensemble un sens très juste de l'*a Patre solo*, en percevant l'immanence du *Filioque* dans l'*a Patre solo*[23]. » Et de se référer à cette remarque de Thomas d'Aquin lui-même : « Même si le passage [de l'Écriture] où il est dit que le

20. Denzinger 1331.

21. La « Clarification » citera elle-même plus loin un passage du *Catéchisme de l'Église catholique* qui, peu après avoir affirmé « le caractère d'origine première du Père par rapport à l'Esprit », affirme que « celui-ci tire son origine du Père par le Fils » (« Clarification », p. 943b ; *Catéchisme* § 248).

22. C'est ainsi que les défenseurs latins du *Filioque* avaient l'habitude d'interpréter les affirmations des Pères orientaux que « le Père est la seule cause » du Saint-Esprit (voir J. GRÉGOIRE, « La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 64, 1969, p. 717).

23. B. DE MARGERIE, « L'Esprit qui dit "Père" », *Orientalia christiana periodica*, 49, 1983, p. 162. Pour ce théologien, la finalité du dialogue œcuménique est d'amener les orthodoxes à souscrire aux définitions du concile de Florence (voir *ibid.*, p. 156-157, 161).

Saint-Esprit procède du Père portait cette clause qu'il procède du Père *seul*, le Fils n'en serait pas exclu pour autant[24]. »

On pourra nous croire excessivement soupçonneux et nous accuser de faire à la « Clarification » un procès d'intention.

Mais la suite du document confirme malheureusement nos soupçons et nos craintes puisqu'elle consiste précisément dans une tentative pour concilier les affirmations précédentes avec la doctrine latine du *Filioque*. Le désir du pape Jean-Paul II que fût clarifiée « la doctrine latine du *Filioque*, présent dans la version liturgique du *Credo* latin, pour pouvoir mettre en lumière sa complète harmonie avec ce que le Concile œcuménique de Constantinople, en 381, confesse dans son Symbole[25] », annonçait à vrai dire assez clairement la nature et la finalité de l'entreprise : montrer la compatibilité de la doctrine latine du *Filioque* avec le Symbole de Constantinople, finalité que la « Clarification » assume parfaitement et reconnaît clairement[26]. Celle-ci rappelle ainsi un document épiscopal relativement récent qui se proposait de montrer au clergé et aux fidèles de l'Église catholique de Grèce, avec des arguments identiques puisés visiblement à la même source[27], que la récitation du *Credo* sans le *« Filioque »* était parfaitement compatible avec la doctrine latine du *Filioque* et ne signifiait nullement qu'on y renonçât[28].

Il convient donc d'examiner les principaux arguments que la « Clarification » avance en vue de parvenir au but qu'elle vise.

IV. LES ARGUMENTS DE LA « CLARIFICATION ».

1. Les différences d'expressions linguistiques.

La « Clarification » reprend la théorie que le père Garrigues avait élaborée et exposée dans ses articles[29] (théorie qui fut reprise également par l' « Instruction pastorale de l'épiscopat catho-

---

24. *Somme théologique*, I.36.2.1, cité par B. DE MARGERIE, *loc. cit.*, p. 162-163.

25. Cité dans son introduction par *La Documentation catholique*, n° 2125, 5 novembre 1995, p. 941.

26. Voir p. 942b.

27. À savoir les articles du père GARRIGUES, qui a significativement reproduit ce texte dans le livre où il les a ressemblés (*L'Esprit qui dit « Père » et le problème du Filioque*, Paris, 1981, p. 117-125).

28. « Instruction pastorale de l'épiscopat catholique de Grèce », *Les Quatre fleuves*, 9, 1979, p. 75-78.

29. Cités à la note 1.

lique de Grèce[30] ») : la divergence entre l'Église orthodoxe et l'Église latine sur la question du *Filioque* ne serait pas une divergence proprement dogmatique, mais tiendrait à un malentendu linguistique, dont l'élucidation permettrait de constater que les deux Églises confessent (et ont toujours confessé) deux expressions complémentaires de ce qui est au fond la même foi, de constater autrement dit que la doctrine latine du *Filioque* est au fond compatible avec la foi exprimée dans le Symbole professé à Constantinople en 381.

Selon cette théorie telle qu'elle est reprise par la « Clarification», les Pères grecs désigneraient par le terme d'ἐκπόρευσις « la relation d'origine de l'Esprit à partir du Père seul », la distinguant de la « procession que l'Esprit a en commun avec le Fils » qu'ils désigneraient par un autre terme : τὸ προϊέναι[31]. C'est « pour cette raison [que] l'Orient orthodoxe a toujours refusé la formule τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἐκπορευόμενον[32] ». Mais « si l'ἐκπόρευσις grecque ne signifie que la relation d'origine par rapport au seul Père en tant que principe sans principe de la Trinité », « en revanche, la *processio* latine est un terme plus commun signifiant la communication de la divinité consubstantielle du Père au Fils et du Père par et avec le Fils au Saint-Esprit. En confessant le Saint-Esprit "*ex Patre procedentem*", les Latins ne pouvaient donc que supposer un *Filioque* implicite qui serait explicité plus tard dans leur version liturgique du symbole[33] ». La « Clarification » explique alors que la confession de ce *Filioque* dans le *Credo* s'est répandue en Occident à partir du Ve siècle. Les Byzantins en furent choqués lorsqu'ils en eurent connaissance, comme le montre un épisode datant du VIIe siècle, rapporté par saint Maxime le Confesseur[34]. Mais il y avait alors un malentendu, qui se renouvela ultérieurement dans le refus des orthodoxes d'admettre le *Filioque* : en voyant le *ex Patre Filioque procedentem* traduit en grec : τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἐκπορευόμενον, les Byzantins rapportaient, selon leurs habitudes verbales, le ἐκπορευόμενον à l'origine du Saint-Esprit alors que les Latins avaient en vue « la communication de la divinité au Saint-Esprit à partir du Père et du Fils dans leur communion consubstantielle », ce qu'il aurait fallu rendre en grec non par ἐκπορευόμενον mais par προϊόν. De leur

---

30. *Loc. cit.*, p. 76-78.
31. « Clarification », p. 941b.
32. *Ibid.*, p. 942a.
33. *Ibid.*, p. 942b.
34. Nous y reviendrons ci-dessous.

côté les Latins étaient victimes du malentendu opposé, puisque, de même que Jn 15, 26 (παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται) avait été traduit dans la *Vulgate* par *« qui a Patre procedit »*, le ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἐκπορευόμενον du Symbole de Nicée-Constantinople avait été traduit par *« ex Patre procedentem »* ; « il se créait ainsi une fausse équivalence à propos de l'origine éternelle de l'Esprit entre la théologie orientale de l'ἐκπόρευσις et la théologie latine de la *processio*[35] ».

Selon la « Clarification», qui suit toujours la théorie du père Garrigues, si elles ne sont plus faussement tenues pour des équivalents mais sont référées à leur tradition théologique respective, l'ἐκπόρευσις grecque (qui exclut le *Filioque*) et la *processio* latine (qui l'implique) expriment deux points de vue légitimes et parfaitement conciliables, parce qu'ils correspondent à des réalités non pas exclusives mais complémentaires. La « Clarification » cite ici le *Catéchisme de l'Église catholique* (dont le maître d'œuvre fut, rappelons-le, un proche du père Garrigues, disciple comme lui du père J.-M. Le Guillou, Mgr Christoph Schönborn, actuellement cardinal, archevêque de Vienne) : « Pour l'Église catholique, la tradition orientale exprime d'abord le caractère d'origine première du Père par rapport à l'Esprit. En confessant l'Esprit comme "tirant son origine du Père" (ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, cf. Jn 15, 26), elle affirme que celui-ci tire son origine du Père par le Fils. La tradition occidentale exprime d'abord la communion consubstantielle entre le Père et le Fils en disant que l'Esprit procède du Père et du Fils *(Filioque)*. [...] Cette légitime complémentarité, si elle n'est pas durcie, n'affecte pas l'identité de la foi dans la réalité du même mystère confessé[36]. »

2. La présence de la même conception que la tradition latine au sein de la tradition orientale.

a. L'équivalence du διὰ τοῦ υἱοῦ *et du* Filioque.

Selon la « Clarification » (de même que selon le père Garrigues) le point de vue latin serait aussi celui d'une partie de la tradition orientale. Elle cite des textes de saint Basile de Césarée, de saint Maxime le Confesseur, de saint Jean Damascène, ainsi

35. « Clarification », p. 942b.
36. *Ibid.*, p. 943b ; *Catéchisme* § 248.

que la profession de foi de saint Taraise, qui affirment que l'Esprit Saint procède du Père par le Fils (διὰ τοῦ υἱοῦ), les trois derniers textes utilisant même le terme ἐκπορευόμενον (ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ ἐκπορευόμενον). La « Clarification » note que cette formule exprime de manière heureuse une « relation éternelle entre le Fils et le Saint-Esprit à partir du Père » et suggère que cette relation serait la même que celle qu'expriment les Pères latins par le *Filioque*, « l'ensemble doctrinal » manifesté par les textes précédemment cités « témoign[ant] de la foi trinitaire fondamentale telle que l'Orient et l'Occident l'ont professée ensemble pendant l'époque des Pères[37] ».

b. Accord de la tradition alexandrine avec la tradition latine.

La tradition alexandrine telle qu'elle s'exprime notamment à travers deux de ses plus illustres représentants, saint Athanase et saint Cyrille, serait en accord plus explicite encore avec la tradition latine. Immédiatement après avoir rappelé que « le *Filioque* a été confessé en Occident à partir du Ve siècle [...] pour affirmer la consubstantialité trinitaire » puis s'y est progressivement répandu[38], la « Clarification » affirme qu' « une théologie analogue s'était développée à l'époque patristique à Alexandrie à partir de saint Athanase » et que « comme dans la tradition latine, elle s'exprimait avec le terme plus commun de procession (προϊέναι) désignant la communication de la divinité au Saint-Esprit à partir du Père et du Fils dans leur communion consubstantielle[39] ».

c. Accord de la tradition latino-alexandrine avec la tradition cappadocienne.

La « Clarification » distingue donc d'une part la tradition cappadocienne pour laquelle le Saint-Esprit a son origine du Père seul, et d'autre part la tradition « latino-alexandrine[40] » pour laquelle le Saint-Esprit procéderait « du Père et du Fils dans leur

37. « Clarification », p. 942a.
38. *Ibid.*, p. 942b-943a.
39. *Ibid.*, p. 943a. La « Clarification » cite ici un passage de saint CYRILLE lui paraissant aller dans ce sens (*Thesaurus*, PG 75, 585A).
40. « Clarification », p. 943a.

communion consubstantielle[41] ». Elle considère qu'il s'agit de deux « approches[42] » différentes, mais qu'elles sont néanmoins non seulement conciliables, mais complémentaires. Selon la « Clarification», saint Maxime « articule ensemble les deux approches – cappadocienne et latino-alexandrine – de l'origine éternelle de l'Esprit : le Père est le seul principe sans principe (en grec αἰτία) du Fils et de l'Esprit ; le Père et le Fils sont source consubstantielle de la procession (τὸ προϊέναι) de ce même Esprit[43] », lorsqu'il écrit dans son *Opuscule théologique et polémique* X : « Sur la procession, ils [les Romains] ont amené les témoignages des Pères latins, en plus, bien sûr, de saint Cyrille d'Alexandrie dans l'étude sacrée qu'il fit sur l'Évangile de saint Jean. À partir de ceux-ci ils ont montré qu'eux-mêmes ne font pas du Fils la Cause (αἰτία) de l'Esprit – ils savent, en effet, que le Père est la Cause unique du Fils et de l'Esprit, de l'un par génération, de l'autre par ἐκπόρευσις – mais ils ont expliqué que celui-ci provient (προϊέναι) à travers le Fils et montré ainsi l'unité et l'immutabilité de l'essence[44]. » Il est à noter que c'est ce texte, rencontré par J.-M. Garrigues lors de ses travaux sur saint Maxime, qui fut à l'origine de sa théorie, exprimée dans ses différents articles que nous avons cités, et reprise en substance par la « Clarification ».

d. Accord des définitions du IVe concile du Latran (1215) et du concile de Lyon (1274) avec la tradition « latino-alexandrine ».

La « Clarification » veut montrer que les définitions du IVe concile du Latran (1215) et du concile de Lyon (1274) se situent dans la ligne de cette tradition (et inversement contribuent à l'éclairer). Selon le premier concile : « le Père, en engendrant éternellement le Fils, lui a donné sa substance. [...] Il est évident qu'en naissant le Fils a reçu la substance du Père sans qu'elle fût aucunement diminuée, et qu'ainsi le Père et le Fils ont même substance. Ainsi le Père, le Fils, et le Saint-Esprit qui procède à partir des deux, sont une même réalité[45] ».

41. *Ibid.* L'expression figurait déjà dans le *Catéchisme de l'Église catholique* (§ 248) et de multiples fois dans les articles du père Garrigues.
42. « Clarification », p. 943a.
43. *Ibid.*
44. *Th. Pol.*, 10 = *Lettre à Marinos de Chypre*, PG 91, 136AB.
45. « Clarification », p. 943b. Denzinger 805.

Selon le second concile évoqué, « le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils, non pas comme deux principes, mais comme d'un seul principe *(tanquam ex uno principio*[46]*)* ». La « Clarification » se souvenant que les définitions du concile d'union de Lyon furent refusées par les orthodoxes et que la formule citée encourt l'objection de ces derniers de faire procéder l'Esprit Saint de l'essence, veut interpréter cette formule d'une part à la lumière de la définition du concile du Latran qu'elle cite auparavant (selon laquelle « la substance n'engendre pas, n'est pas engendrée, ne procède pas, mais c'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré, le Saint-Esprit qui procède, en sorte qu'il y ait distinction dans les personnes et unité dans la nature[47] ») et d'autre part selon l'interprétation du *Catéchisme de l'Église catholique* : « L'ordre éternel des personnes divines dans leur communion consubstantielle implique que le Père soit l'origine première de l'Esprit en tant que "principe sans principe" (*[concile de Florence]* Denzinger 1331), mais aussi qu'en tant que Père du Fils unique il soit avec lui "l'unique principe dont procède l'Esprit-Saint" (IIe concile de Lyon)[48]. » On retrouve dans ce dernier texte, sous la plume de Mgr Christoph Schönborn, la tentative qu'avait faite son ami J.-M. Garrigues pour rectifier dans sa forme une justification du *Filioque* critiquée comme essentialiste non seulement par des théologiens orthodoxes, mais par certains théologiens catholiques[49], et pour la resituer dans un contexte personnaliste[50], tentative qui avait en son temps trouvé un écho favorable chez certains théologiens orthodoxes[51].

Sans entrer dans la réflexion critique sur ces arguments, on se demandera, en passant, ce que vaut, d'un strict point de vue méthodologique, le procédé consistant à interpréter un concile à la lumière d'un concile antérieur dont la visée et le contexte sont tout autres. On constatera, d'autre part, en toute objectivité que les définitions du concile de Lyon subissent ici une édulcoration[52], de

---

46. « Clarification », p. 943b. Denzinger 850.
47. « Clarification », p. 943b. Denzinger 804.
48. « Clarification », p. 943b ; *Catéchisme* § 248.
49. Comme A. DE HALLEUX, « Du personnalisme en pneumatologie », *Revue théologique de Louvain*, 6, 1975, p. 3-30.
50. « Point de vue catholique sur la situation actuelle du problème du *Filioque* », p. 165-178.
51. Comme O. CLÉMENT, à en juger par les modifications apportées à la section intitulée « Le problème du *Filioque* » dans l'édition de 1991 de *L'Église orthodoxe*, p. 55-57. Voir aussi B. BOBRINSKOY, *Le Mystère de la Trinité*, Paris, 1986, p. 305.
52. Comme le note le père B. BOBRINSKOY, « Vers une vision commune du Mystère trinitaire », p. 89.

même que celles du concile de Florence. Le *Catéchisme* et la « Clarification » cherchent manifestement à donner une forme acceptable à ces définitions dont ils savent qu'elles ont été rejetées par les orthodoxes en leur forme originelle, mais auxquelles ils ne sont nullement disposés à renoncer.

3. La médiation du Fils dans la procession du Saint-Esprit.

La tentative que nous venons d'évoquer revient à justifier la médiation du Fils dans la procession du Saint-Esprit à partir du Père en utilisant cet argument (longuement présenté auparavant dans deux articles du père Garrigues[53]) : le Père est Père du Fils et à ce titre ne peut pas ne pas impliquer le Fils quand il fait procéder le Saint-Esprit. Il est à noter que cet argument, qui peut paraître nouveau à ceux qui ne connaissent pas les détails de l'histoire de la controverse du *Filioque*, est en réalité un argument ancien, comme en témoigne la réfutation qu'en fait saint Grégoire Palamas dans ses *Traités apodictiques*. Il est à noter aussi que cet argument a été souvent utilisé par les théologiens « orthodoxes » latinophrones ; on le trouve en particulier dans les *Thèses sur le Filioque* de Boris B. Bolotov[54]. Toujours est-il que la « Clari-

---

53. « Point de vue catholique sur la situation actuelle du problème du *Filioque* », p. 167 s. ; « Réflexions d'un théologien catholique sur le *Filioque* », p. 293 s. Cet argument est repris de manière récurrente dans le recueil d'études postérieur du père Garrigues, qui se présente comme une apologie de la Clarification : *Le Saint-Esprit, sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission*, Paris, 2011.

54. Le passage concerné des *Thèses* est cité par J.-M. GARRIGUES, « Point de vue catholique sur la situation actuelle du problème du *Filioque* », p. 167-168. Dans son rappel des principaux contributeurs au débat sur le *Filioque* depuis le début du siècle, le père A. DE HALLEUX présente B. Bolotov comme le principal représentant du « courant unioniste » russe (« Du personnalisme en pneumatologie », p. 4 [397], n. 3). Les *Thèses* de Bolotov ont été remises en lumière par le maître du père Garrigues, le père J.-M. LE GUILLOU, qui les a placées, dans une perspective qui n'était évidemment pas innocente, en tête du dossier sur le *Filioque* qu'il a constitué pour la revue *Istina*, 17, 1972, p. 261-289. Notons que l'idée d'une médiation du Fils dans la procession du Saint-Esprit en vertu de son lien au Père avait été présentée, d'une manière sensiblement différente, par Nicéphore Blemmydès (XIII[e] s.). Celui-ci tend à concevoir le " par le Fils " comme signifiant, *in divinis*, une médiation au moins passive du Fils dans la procession du Saint-Esprit qui semble aller dans le sens du *Filioque* latin (voir V. GRUMEL, « Nicéphore Blemmyde et la procession du Saint-Esprit », p. 651-652 ; G. PATACSI, « Le Hiéromoine Hiérothée, théologien du Saint-Esprit », *Κληρονομία*, 13, 1981, p. 305 n. 25). Non seulement il note que l'affirmation que le προβάλλειν (acte de projeter, d'émettre ou de faire procéder l'Esprit) est une propriété du Père n'implique pas que le Fils y soit étranger (*Traité I sur la procession du Saint-Esprit*, 18, PG 142, 553B = *Lettre à Jacques de Bulgarie*,

fication », sensible à l'écho positif que cet argument a (re)trouvé dans les milieux « orthodoxes » latinophrones actuels à la suite de sa reprise et de son développement par le père Garrigues, s'y arrête longuement. Elle affirme ainsi de manière très nette que « dans l'ordre trinitaire le Saint-Esprit est consécutif à la relation entre le Père et le Fils puisqu'il tire son origine du Père en tant que celui-ci est le Père du Fils unique[55] ». On voit ici comment l'affirmation, plusieurs fois répétée dans la « Clarification » que le Père est la seule origine du Saint-Esprit – affirmation qui, présentée d'abord de manière isolée, semblait s'accorder avec la position orthodoxe – trouve ici ce qui n'est pas seulement un complément, mais un correctif, qui « clarifie » en effet la façon dont elle était dès le départ entendue. Le Père est la seule source du Saint-Esprit, mais puisqu'il est Père du Fils, il implique nécessairement le Fils quand il fait procéder l'Esprit, et donc l'Esprit procède du Père et du Fils : CQFD (ce qu'il fallait démontrer). On retrouve ici la vieille conception filioquiste de la nécessaire médiation du Fils dans la procession du Saint-Esprit à partir du Père[56].

éd. Stravrou, *Orientalia Christiana Periodica*, 67, 2001, p. 118), mais il semble considérer que le Père ne pourrait, indépendamment du Fils, faire procéder l'Esprit, puisque le Fils « a été engendré du Père comme donateur de l'Esprit » (*Autobiographie*, II, 31, CCSG 13, p. 59 ; 36, p. 61 ; 37, p. 62). Cette conception selon laquelle la procession de l'Esprit est tributaire de (et a nécessairement comme intermédiaire, et donc comme condition) l'engendrement du Fils étant, sans doute la plus caractéristique de la triadologie de Nicéphore (voir V. GRUMEL, « Nicéphore Blemmyde et la procession du Saint-Esprit », p. 651-652). Elle semble avoir été développée par lui comme une solution de compromis susceptible d'être admise par les deux parties en dialogue après que l'idée d'une médiation active défendue par les Latins eut été rejetée par les Byzantins. L'idée de la médiation du Fils dans la procession de l'Esprit a été développée plus récemment par P. Evdokimov en s'inspirant de Bolotov. P. Evdokimov développe parallèlement l'idée d'une médiation de l'Esprit dans l'engendrement du Fils, afin d'équilibrer le *Filioque* par un *Spirituque* ! « Le Père, écrit-il, engendre le Fils avec la participation de l'Esprit Saint et il spire l'Esprit Saint avec la participation du Fils » ; « le Fils est la condition trinitaire de la spiration du Saint-Esprit par le Père, l'Esprit Saint est la condition trinitaire de l'engendrement du Fils par le Père » (*L'Esprit Saint dans la Tradition orthodoxe*, Paris, 1969, p. 72 et 75). Il est inutile de dire que cette théorie, en décalage complet par rapport à la Tradition orthodoxe, est une innovation irrecevable qui ne fait qu'ajouter une erreur à une autre et de nouvelles confusions aux confusions précédentes.

55. « Clarification », p. 944a.

56. Dans le commentaire qu'il fait de la « Clarification », J.-M. GARRIGUES souligne d'ailleurs l'accord de cet argument avec la conception de saint Augustin, d'une part, et avec les définitions des conciles de Lyon II et de Florence, d'autre part (« La Clarification sur la procession du Saint-Esprit et l'enseignement du concile de Florence », *Irénikon*, 68, 1995, p. 503, repris dans

La « Clarification » va même plus loin, puisque dans la logique de la théorie du père Garrigues qu'elle adopte[57], elle va jusqu'à subordonner la relation de « patri-filiation du Père avec le Fils » (le fait pour le Père d'engendrer le Fils et le fait pour le Fils d'être engendré par le Père) au fait que le Fils contribuerait à faire procéder l'Esprit Saint : « Le Père n'engendre le Fils qu'en spirant (προββάλλειν en grec) par lui l'Esprit Saint, et le Fils n'est engendré par le Père que dans la mesure où la spiration (προβολή en grec) passe par lui[58] » ; « le Père n'est Père du Fils Unique *qu'en étant* pour lui et *par lui* l'origine du Saint-Esprit[59] ». Cette affirmation est reprise par la suite : « La spiration de l'Esprit à partir du Père se fait par et à travers (ce sont les deux sens de διά en grec) l'engendrement du Fils[60]. » On voit comment la « Clarification a ici totalement perdu de vue la distinction qu'elle avait établie entre une prétendue approche cappadocienne et une prétendue approche latino-alexandrine, pour retrouver un point de vue où ekporèse à partir du Père seul et procession à partir du Père et du Fils se trouvent confondues au profit de cette dernière, et pour retrouver aussi la classique conception filioquiste qui prétend assimiler le διὰ τοῦ υἱοῦ grec (ou encore l'affirmation patristique que le Saint-Esprit repose dans le Verbe[61]) au *Filioque* latin (assimilation qui depuis de nombreux siècles bénéficie, au sein de l'Église orthodoxe, de l'aval du courant latinophrone). Il est d'ailleurs significatif que, après la publication de la « Clarification », J.-M. Garrigues ait pu aisément montrer à des lecteurs catholiques qui s'étaient inquiétés d'une certaine différence de vocabulaire entre la « Clarification » et les définitions du concile de Florence, que, quant au fond, celle-là est en accord avec celles-ci[62].

La « Clarification » affirme dans le même temps et de manière tout à fait conséquente dans le cadre de sa propre logique que « c'est dans l'Esprit que [la] relation entre le Père et le Fils atteint

---

Le Saint-Esprit, sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit et de sa mission, Paris, 2011, p. 21).

57. Voir J.-M. GARRIGUES, « Réflexions d'un théologien catholique sur le *Filioque* », p. 289-298. Voir aussi les études postérieures du même auteur rassemblées dans *Le Saint-Esprit, sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit et de sa mission*, Paris, 2011. Ces études font apparaître clairement l'origine thomiste de cette théorie.

58. « Clarification », p. 944a.

59. *Ibid.* Souligné par nous.

60. *Ibid.*

61. La « Clarification » donne une citation de saint Jean Damascène p. 944a.

62. « La Clarification sur la procession du Saint-Esprit et l'enseignement du concile de Florence », p. 501-506.

elle-même sa perfection trinitaire[63] », la spiration du Saint-Esprit à partir du Père « par et à travers l'engendrement du Fils » caractérisant cet engendrement « de manière trinitaire[64] ». On voit pointer dans cette idée une thèse classique des théologies augustinienne et thomiste, qui trouvait son expression chez Augustin dans l'affirmation bien connue que le Saint-Esprit est l'amour du Père et du Fils. Et en effet la clarification fait référence quelques lignes plus loin à « une tradition remontant à saint Augustin », et évoque par la suite « l'amour divin qui a son origine dans le Père repose dans "le Fils de son amour" pour exister consubstantiellement par celui-ci dans la personne de l'Esprit, le Don d'amour[65] » ; elle parle aussi par la suite du « caractère original de la personne de l'Esprit comme Don éternel de l'amour du Père pour son Fils bien-aimé[66] ». Ces dernières expressions montrent que la « Clarification » situe sa conception dans l'ordre théologique, tout en faisant apparaître ses implications et ses prolongements dans l'ordre économique, auquel renvoient très clairement de nombreuses références scripturaires. On voit apparaître ici l'idée sous-jacente à la doctrine latine du *Filioque* selon laquelle l'ordre théologique se révèle dans l'ordre économique, et selon lequel l'ordre économique permet de connaître l'ordre théologique dont il est l'expression.

V. CRITIQUE DE LA THÉORIE ET DES ARGUMENTS PRÉSENTÉS PAR LA « CLARIFICATION ».

1. La différence des positions orthodoxe et catholique romaine ne consiste pas en un simple malentendu linguistique.

La théorie linguistique élaborée par J.-M. Garrigues et reprise par la « Clarification » est excessivement schématique et artificielle. J.-M. Garrigues en a eu l'idée en lisant le passage de l'*Opuscule théologique et polémique* 10 de saint Maxime le Confesseur où celui-ci dissipe un malentendu en incriminant « le fait [pour les Latins] de ne pouvoir exprimer sa pensée dans d'autres mots et en une autre langue comme dans les siens,

63. « Clarification », p. 944a.
64. *Ibid.*
65. *Ibid.*
66. *Ibid.*, p. 944b.

difficultés que nous [les Grecs] nous rencontrons aussi », et explique qu'en disant que « l'Esprit Saint procède aussi du Fils (ἐκπορεύεσθαι κἀκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) » (formule qui suscitait la critique de certains Byzantins) le pape Théodore Ier et les théologiens de son entourage « n'ont pas fait du Fils la cause du Saint-Esprit – car ils savaient le Père cause unique de Celui-là selon la génération et de Celui-ci selon la procession (κατὰ τὴν ἐκπόρευσιν) –, mais qu'ils ont voulu manifester le fait [pour l'Esprit] de sortir par Lui [le Fils] (τὸ δι'αὐτοῦ προϊέναι)[67] ». J.-M. Garrigues en a tiré la conclusion que pendant des siècles un malentendu s'était maintenu à propos de la question du *Filioque* parce qu'une fausse équivalence s'était établie entre l'ἐκπόρευσις grecque et la *processio* latine, cette dernière correspondant en fait au προϊέναι grec. En réalité le malentendu que dissipe Maxime ne se limite pas, loin de là, à un problème de vocabulaire[68], et *a fortiori* la controverse sur le *Filioque* ne s'explique-t-elle pas et n'est-elle pas susceptible de se résoudre en des termes aussi simples ; penser le contraire, c'est faire injure à la culture et à l'intelligence des théologiens des deux bords qui pendant plus de douze siècles ont confronté de manière détaillée leurs positions sur ce sujet.

Cette théorie linguistique est particulièrement réductrice et simplificatrice. Un théologien catholique qui est l'un des meilleurs connaisseurs de la pensée et du vocabulaire des Pères, le père André de Halleux[69], écrit notamment à son propos : « La reconstruction historique du père Garrigues paraît d'une ingéniosité trop artificielle pour étayer ses conclusions doctrinales[70]. » Nous voudrions simplement faire remarquer qu'à la lecture des textes patristiques tant latins que grecs, le vocabulaire ne paraît pas aussi rigide que le prétend la « Clarification » à la suite du père Garrigues, mais possède au contraire une certaine souplesse, et c'est justement ce qui rend parfois difficile l'interprétation de certaines formules dont seul le contexte peut permettre de déterminer le sens. S'il est vrai que les mots grecs ἐκπόρευσις et ἐκπορεύεσθαι ont un sens plus restreint que les mots latins *processio* et *procedere* et se rapportent le plus souvent à l'origine de l'existence personnelle du Saint-Esprit à partir du Père, ils peuvent

67. *Th. Pol.*, 10, PG 91, 133D-136C.

68. Voir *infra* et le long commentaire que nous avons fait du texte de Maxime dans notre livre *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris, 1998, chapitre 2 : « La question du *Filioque* ».

69. « Du personnalisme en pneumatologie », p. 19-23.

70. *Ibid.*, p. 20.

aussi, chez les Pères grecs, avoir un sens assez large et servir à exprimer la procession du Saint-Esprit entendue dans une perspective économique (celle de son envoi, comme don ou grâce dans le monde)[71] ou dans une perspective énergétique (celle de sa communication ou de son rayonnement éternels comme énergie) ; inversement les mots προϊέναι, προέρχεσθαι, προχεῖσθαι, qui sont le plus souvent utilisés dans un sens économique ou énergétique, peuvent aussi se rapporter, sur le plan théologique, à l'origine personnelle du Saint-Esprit[72]. Quant au *procedere* latin, dont le sens est, il est vrai, tellement large qu'il est parfois utilisé pour désigner l'engendrement du Fils, il est évidemment employé aussi de manière fréquente par les Pères latins dans un sens étroit correspondant au sens étroit de l' ἐκπορεύεσθαι grec.

La théorie, élaborée sur la base de la distinction linguistique précédente, selon laquelle, sur le plan proprement théologique, les termes ἐκπόρευσις et *processio*/τὸ προϊέναι exprimeraient deux traditions théologiques différentes et complémentaires, n'est pas recevable.

1) Premièrement, le sens le plus commun du προϊέναι grec, qui est économique ou énergétique, ne correspond pas au sens particulier du *procedere* auquel la « Clarification », à la suite du père Garrigues, entend l'assimiler : celui d'une communication de consubstantialité, ou pour parler plus clairement, d'une transmission de l'essence ou de la nature divine du Père et du Fils (ou par le Fils) au Saint-Esprit, les Pères latins étant d'ailleurs loin de tous s'accorder sur ce sens du mot *procedere* privilégié par la doctrine filioquiste.

2) Deuxièmement cette théorie suppose que chaque partie en cause ne perçoive qu'une partie de la vérité, n'appréhende qu'un aspect de la vie trinitaire et ignore l'autre : ainsi l'ἐκπόρεύεσις grec percevrait et exprimerait la procession du Saint-Esprit selon l'hypostase (ou son origine hypostatique) à partir du Père, tandis

71. Par exemple saint JEAN DAMASCÈNE utilise ἐκπορεύεσθαι pour signifier la venue du Saint-Esprit à partir du Père par le Fils dans un sens économique (*De fide orth.*, I, 12, PTS 12, p. 36), de même que saint Maxime le Confesseur (*Thal.*, 63, PG 90, 672C, CCSG 22, p. 155). Le mot peut avoir un sens beaucoup plus large encore comme le souligne saint Grégoire Palamas en citant des passages de l'Écriture où il est utilisé dans les sens les plus variés (*Traités apodictiques*, II, 73-74).

72. Ainsi non seulement saint CYRILLE D'ALEXANDRIE dit tenir προχεῖσθαι pour un équivalent de ἐκπορεύεσθαι (*Ep.*, IV, PG 77, 316D), mais saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE utilise προϊέναι pour dire que le Saint-Esprit tient du Père seul son existence personnelle (*Disc.*, XX, 11, SC 270, p. 78 ; XXX, 19, SC 250, p. 266 ; XXXIX, 12, SC 358, p. 174).

que le *procedere* latin percevrait et exprimerait sa procession selon l'essence ou la nature divine à partir du Père et du Fils. Outre ce que cette seconde affirmation a de contestable en prétendant attribuer aux Pères latins, sous couvert d'uniformité linguistique, une conception que tous n'ont pas partagée, une telle dissociation est irréelle. Les Pères grecs n'ont aucunement séparé la procession ou l'ekporèse selon l'essence de l'ekporèse ou la procession selon l'hypostase, de même que tous les Pères latins n'ont pas séparé la procession selon l'essence de la procession selon l'hypostase. Comme l'écrit le père André de Halleux : « si la *processio* latine n'est pas synonyme de l'ekporèse grecque, il ne s'ensuit pas que chacun de ces concepts exprime exclusivement l'un des deux aspects complémentaires du mystère, le premier portant sur la communion consubstantielle et le second sur le caractère hypostatique. Ce découpage en définitions abstraites a peu de chance de traduire la complexité vivante de la pensée patristique, pour laquelle la procession connotait sans doute l'origine personnelle, et l'ekporèse, la participation essentielle. Pourquoi donc chacune des deux parties de la chrétienté n'aurait-elle saisi qu'une moitié du donné révélé[73] ? »

3) Troisièmement on retrouve dans cette théorie adoptée par la « Clarification » la tendance à vouloir isoler la position des Cappadociens en l'opposant à la tradition latine et à la tradition alexandrine ces deux dernières étant présentées non seulement comme convergentes mais comme constituant une même tradition de pensée (lorsqu'on parle d'une tradition latino-alexandrine). La tendance à isoler la tradition cappadocienne était plus nette encore dans les articles du père Garrigues et était poussée à l'extrême dans un livre de son maître le père J.-M. Le Guillou qui ne cachait d'ailleurs pas son hostilité à l'égard de cette tradition[74]. En fait il y a un accord de fond entre la position des Cappadociens et celle des grands Alexandrins (même si ceux-ci ont un vocabulaire souvent plus large, plus souple et moins précis, et aussi plus essentialiste). En revanche, nous l'avons déjà signalé, on ne trouve pas dans la tradition latine l'unanimité que la « Clarification » y voit à la suite du père Garrigues. L'idée d'une procession du Saint-Esprit selon la substance ou la nature divine à partir du Père et du

73. « Du personnalisme en pneumatologie », p. 22.

74. *Le Mystère du Père*, Paris, 1973, p. 59-130. Voir A. DE HALLEUX, « Du personnalisme en pneumatologie », p. 23 : « Le père Garrigues semble devoir son appréciation péjorative de la théologie cappadocienne au père Le Guillou, lui-même inspiré en partie par la thèse du père A. Malet sur saint Thomas d'Aquin. »

Fils se trouve bien en effet chez Augustin et ses disciples, et avant Augustin chez un Père latin à qui la triadologie augustinienne doit beaucoup : Tertullien[75]. Mais cette position, qui non seulement est partielle – nous le concédons volontiers à la « Clarification » et au père Garrigues – mais erronée, est loin d'être partagée par tous les Pères latins non seulement antérieurs, mais postérieurs à Augustin (comme saint Hilaire de Poitiers, saint Ambroise de Milan, et même comme saint Léon le Grand et saint Grégoire le Grand[76]). Et il est probable que la position latine que saint Maxime le Confesseur défend comme orthodoxe dans son *Opuscule théologique et polémique* 10 témoigne de l'existence, à son époque, au sein de l'Église latine, d'un courant théologique parallèle au courant augustinien et en désaccord avec lui[77].

2. Dissociation inacceptable de l'ekporèse selon la personne et de la procession selon la nature.

Il nous faut examiner ici plus longuement la dissociation qu'opère la « Clarification » entre ekporèse selon l'hypostase et procession selon la nature – bien qu'elle s'exprime de manière plus discrète et moins tranchée dans sa terminologie que dans les articles du père Garrigues dont elle s'inspire – car elle est une pièce maîtresse de son argumentation.

On peut remarquer qu'une telle dissociation est en réalité inexistante non seulement entre la représentation orientale et la représentation occidentale, mais au sein même de la pensée des Pères grecs (et des Pères latins qui sont en accord avec eux). Au plan proprement théologique, le Saint-Esprit (de même que le Fils) procède du Père seul non seulement selon l'hypostase, mais selon l'essence (ainsi les Pères soulignent parfois ce dernier aspect en notant que le Saint-Esprit procède « du Père selon

75. On peut se demander cependant dans quelle mesure la triadologie de Tertullien, élaborée pour l'essentiel durant sa période montaniste, a pour la tradition latine elle-même une valeur normative.

76. Voir notre livre *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris, 1998, chapitre 2 : « La question du *Filioque* ».

77. Voir *ibid.* Signalons que la critique moderne a établi que la Lettre de Léon le Grand à Turribius d'Astorga (Denzinger 284), régulièrement citée par les partisans du *Filioque* (et par la « Clarification ») comme une référence patristique majeure, a été composée par un faussaire après le concile de Braga (563) (voir A. KÜSTLE, *Antipriscilliana*, Fribourg, 1905, p. 126, signalé et admis par l'introduction de Denzinger 284).

l'essence[78] »). Il reçoit du Père seul son essence en même temps qu'il reçoit de lui seul son hypostase. La monarchie du Père, sur laquelle insistent particulièrement les Cappadociens, signifie que le Père est la seule source non seulement de l'hypostase mais de l'essence des deux autres personnes trinitaires. L'hypostase et la nature sont reçues en même temps et indissociablement et par le Fils et par le Saint-Esprit. Selon un principe affirmé par saint Maxime et réaffirmé par saint Jean Damascène, il n'y a pas d'hypostase sans nature ou sans essence[79]. Quand les Pères disent que le Saint-Esprit reçoit du Père son existence personnelle, ils n'entendent pas par là qu'il reçoive seulement son hypostase : il existe à partir du Père immédiatement et indissociablement non seulement comme Saint-Esprit mais comme Dieu, comme une personne de nature divine, comme Esprit-Saint qui est Dieu[80]. De même quand les Pères affirment que le Saint-Esprit reçoit du Père son être (par exemple lorsque saint Grégoire de Nysse écrit que le Saint-Esprit « tient son être [εἶναι] attaché comme à sa cause au Père dont il procède[81] »), ils entendent à la fois et indissociablement son hypostase et son essence. De même donc que le Fils est engendré du Père seul directement et sans intermédiaire, recevant du Père seul d'exister comme Fils différent de lui et comme Dieu identique à lui, le Saint-Esprit procède du Père seul directement et sans intermédiaire, recevant du Père seul d'exister comme Esprit différent de lui et comme Dieu identique à lui. La monarchie du Père sur laquelle insistent les Cappadociens signifie non seulement que le Père est seul principe et cause et du Fils et de l'Esprit Saint, mais qu'il est aussi le seul principe de leur différence hypostatique (étant la cause du Fils par engendrement et celle de l'Esprit par procession) et en même temps le seul principe de leur identité de nature[82], étant la seule source de la

78. Voir par exemple saint JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, I, 8, PG 94, 817-820, PTS 12, p. 24 : « seul le Saint-Esprit, procédant de l'essence du Père, n'est pas engendré mais procède (μόνον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορευτὸν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, οὐ γεννώμενον ἀλλ' ἐκπορευόμενον). »

79. MAXIME LE CONFESSEUR, *Th. Pol.*, 23, PG 91, 264A. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, III, 9, PG 94, 1016-1017, PTS 12, p. 128.

80. On peut encore noter à ce propos ce que dit V. LOSSKY : « Si les personnes existent, c'est justement parce qu'elles ont la nature ; leur procession même consiste à recevoir la nature du Père » (*Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 61).

81. Chez saint BASILE DE CÉSARÉE, *Ep.*, XXXVIII, 4, éd. Courtonne, t. I, p. 85.

82. Voir par exemple GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Disc.*, XX, 7, SC 270, p. 70 ; XXI, 14, SC 250, p. 302-304.

divinité que l'un et l'autre reçoivent de lui seul[83]. On doit seulement faire la distinction suivante : le Père *cause* l'hypostase du Saint-Esprit, tandis qu'il lui *communique* l'essence divine, de même qu'il *cause* l'hypostase du Fils et lui *communique* l'essence divine, car sinon il serait la cause de sa propre essence, l'essence qu'il communique à l'un et à l'autre étant la sienne. Mais cette distinction n'enlève rien à la simultanéité des deux procès, ni surtout au fait que c'est du Père seul que le Saint-Esprit tient tant son essence que son hypostase[84].

3. Affirmation inacceptable de la médiation du Fils dans la procession du Saint-Esprit.

a. « L'Esprit Saint procède du Père par le Fils. »

La « Clarification » reprend l'argument filioquiste ancien d'une médiation du Fils dans la procession du Saint-Esprit à partir du Père. Dans la ligne de la pensée filioquiste telle qu'elle s'est exprimée au concile d'union de Florence, la « Clarification » affirme l'identité fondamentale de l'expression latine « l'Esprit Saint procède du Père et du Fils *(Filioque)* » et de l'expression, que l'on rencontre parfois chez les Pères grecs, que « l'Esprit Saint procède du Père par le Fils (διὰ τοῦ υἱοῦ) ». Les théologiens orthodoxes ont toujours refusé et réfuté une telle identification, que les théologiens latinophrones ont cependant été portés à admettre, raison pour laquelle sans doute la « Clarification » se risque à avancer de nouveau cet argument.

Elle le fait en s'appuyant sur trois citations patristiques. La première est de saint Basile : « Par le Fils qui est un, [le Saint-Esprit] se rattache au Père qui est un, et complète la bienheureuse Trinité digne de toute louange[85]. » La deuxième citation est de

---

83. Ainsi saint JEAN DAMASCÈNE écrit : « Le Père a l'être par lui-même et il ne tient d'un autre rien de ce qu'il a. Au contraire, il est la source et le principe pour tous de leur nature et de leur manière d'être. [...] Donc tout ce qu'ont le Fils et l'Esprit et leur être même, ils le tiennent du Père » (*De fide orth.*, I, 8, PTS 12, p. 26).

84. Saint MARC D'ÉPHÈSE, ayant sans doute en vue une théorie analogue à celle du père Garrigues et de la « Clarification » avancée par les Latins de son époque, avait pris soin de préciser : « Ce n'est pas du Fils que l'Esprit Saint tire Son existence ni qu'Il reçoit Son être (οὐκ ἄρα ἐκ τοῦ υἱοῦ ὑφέστηκεν οὐδὲ τὸ εἶναι ἔχει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) », le premier terme se référant à l'hypostase et le second à l'essence (*Conf. fidei*, I, PO 17, p. 438 [300]).

85. *De Spir. Sanct.*, XVIII, 45, SC 17bis, p. 408.

saint Maxime le Confesseur : « Par nature le Saint-Esprit selon l'essence procède substantiellement du Père par le Fils engendré (τὸ γὰρ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὥσπερ φύσει κατ' οὐσίαν ὑπάρχει τοῦ θεοῦ καὶ πατρός, οὕτως καὶ τοῦ υἱοῦ φύσει κατ' οὐσίαν ἐστιν, ὡς ἐκ τοῦ πατρὸς οὐσιωδῶς δι' υἱοῦ γεννηθέντος ἀφράστως ἐκπορευόμενον)[86]. » La troisième citation est de saint Jean Damascène : « Je dis que Dieu est toujours Père, ayant toujours à partir de lui-même son Verbe, et par son Verbe ayant son Esprit procédant de lui (ἀεὶ ἦν ἔχων ἐξ αὐτοῦ τὸν αὐτοῦ λόγον καὶ διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐκπορευόμενον)[87]. » La « Clarification » renvoie à un autre passage de saint Jean Damascène qu'elle ne cite pas mais qui est le suivant : « C'est la même intelligence, abîme de raison [le Père], qui engendre le Verbe et projette, par le Verbe, l'Esprit manifestant (διὰ λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ πνεύματος). [...] L'Esprit Saint est la puissance manifestant le secret de la divinité ; procédant du Père par le Fils (ἐκ πατρὸς μὲν δι' υἱοῦ ἐκπορευομένη) comme lui-même le sait, et non par génération[88]. »

Le texte cité de saint Basile ne nous paraît pas pouvoir être pris en considération dans ce contexte puisqu'il ne traite pas de la procession du Saint-Esprit, mais de la façon dont une confession de foi correcte énonce « isolément » l'Esprit qui est un (c'est-à-dire indépendant selon son hypostase) tout en étant uni au Père et au Fils (selon la nature divine commune). En revanche quelques lignes plus loin, lorsque saint Basile parle de la procession du Saint-Esprit, il affirme très clairement que le Saint-Esprit procède du Père seul : « on le dit être de Dieu [le Père] (ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι), non point à la manière dont toutes les choses viennent de Dieu, mais en tant qu'il sort de Dieu [le Père] (ἐκ τοῦ θεοῦ προελθόν)[89] ».

Le passage de saint Maxime cité par la « Clarification » avait été maintes fois présenté par le père Garrigues comme une justification exemplaire de sa propre théorie ; celui-ci considérait notamment que le Confesseur ici « a réuni les deux intuitions [cappadocienne-orientale et latine-alexandrine, qui s'expriment respectivement par les expressions "par le Fils" et "Filioque"] en

86. *Thal.*, 63, PG 90, 672C, CCSG 22, p. 155.
87. *Dial. Contr. Manich.*, 5, PG 94, 1512B, PTS 22, p. 354.
88. *De fide orth.*, I, 12, PG 94, 848D-849A, PTS 12, p. 36.
89. *De Spir. Sanct.*, XVIII, 46, SC 17bis, p. 408.

une seule formule d'une très grande densité[90] ». Or ce texte, parmi d'autres textes ambigus de Maxime[91], est celui qu'il ne fallait pas citer, car il est le moins apte au rôle qu'on veut lui faire jouer : si tel qu'il est présenté ici, hors de son contexte, il peut certes faire illusion et paraître confirmer tout à fait la thèse du père Garrigues reprise par la « Clarification », replacé dans son contexte il permet au contraire de la réfuter. « Je comprends, écrit Maxime, qu'ici la sainte Écriture parle des énergies du Saint-Esprit, donc des charismes de l'Esprit, qu'il appartient au Verbe d'accorder à l'Église en tant que tête de tout le corps. “L'Esprit de Dieu reposera sur lui, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de piété ; et il le remplira d'esprit de crainte de Dieu” (Is 11, 2-3). Si la tête de l'Église, selon la pensée de l'humanité, c'est le Christ, alors celui qui par nature, en tant que Dieu, a l'Esprit, accorde à l'Église les énergies de l'Esprit. C'est en effet pour moi que le Verbe est devenu homme, pour moi aussi qu'il a accompli tout le salut, qu'à travers ce qui est mien il m'a attribué ce qui selon la nature lui était propre. Par ce qu'il a étant devenu homme et comme le tenant de moi, il manifeste ce qui lui est propre, et il s'attribue à lui-même la grâce qu'il me fait en tant qu'ami de l'homme, Il inscrit à mon propre crédit la puissance de vertus qui lui est propre par nature. À cause de quoi Il est dit encore recevoir ce que par nature il possède sans commencement et au-delà de toute raison. Car de même que l'Esprit Saint existe selon l'essence [comme Esprit] de Dieu le Père, de même par nature selon l'essence est-il [Esprit] du Fils, en tant que procédant ineffablement du Père, essentiellement, par le Fils engendré, et donnant au chandelier, c'est-à-dire l'Église, ses propres énergies comme des lampes[92]. » Il est parfaitement clair à la simple lecture de ce texte que le propos de Maxime se situe dans une perspective économique, et ne concerne pas l'origine du Saint-Esprit au sein de la Trinité, mais sa manifestation, sa communication, son don aux chrétiens dans l'Église comme grâce ou – Maxime utilise le mot à plusieurs reprises – comme « énergie[93] ».

---

90. « Point de vue catholique sur la situation actuelle du problème du *Filioque* », p. 170-171.

91. Que nous avons commentés dans notre étude : *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, chapitre 2 : « La question du *Filioque* ».

92. *Thal.*, 63, PG 90, 672C-D, CCSG 22, p. 155.

93. On trouvera un commentaire détaillé de ce texte et des autres textes de Maxime sur le même sujet dans notre étude : *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, chapitre 2 : « La question du *Filioque* ».

C'est dans une perspective analogue – celle de la manifestation de l'Esprit Saint comme énergie – qu'il faut comprendre le passage du *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène auquel renvoie la « Clarification », puisque celui-ci parle très clairement de « l'Esprit manifestant », et précise plus loin que « l'Esprit Saint est la puissance manifestant le secret de la divinité », le mot puissance (δύναμις) étant un terme souvent utilisé par les Pères grecs (notamment Denys l'Aréopagite[94]) pour qualifier les énergies divines. Mais saint Jean Damascène vise ici la manifestation des énergies divines issues du Père, par le Fils dans le Saint-Esprit non sur le plan économique, dans la création, mais au sein de la divinité et autour d'elle. Tout le contexte de ce passage est d'ailleurs « énergétique», puisque le Père lui-même est désigné comme « soleil suressentiel, source de bonté, abîme d'essence, de raison, de sagesse, de puissance, de lumière, de divinité, source envoyant le bien caché en elle », et que le Fils est lui-même désigné comme « verbe, sagesse, puissance et volonté » du Père, noms qui désignent non des qualités propres à telle ou telle hypostase, mais des propriétés de l'essence divine qui est commune aux trois personnes, qualités ou attributs se communiquant comme énergies d'une personne à l'autre (du Père, par le Fils, au Saint-Esprit) et se manifestant comme telles. C'est sans doute dans le même sens qu'il faut comprendre la formule de saint Jean Damascène citée par la « Clarification » : « Je dis que Dieu est toujours Père, ayant toujours à partir de lui-même son Verbe, et par son Verbe ayant son Esprit procédant de lui », le texte du *Contra Manichaeos* dont est extraite cette phrase insistant bien par ailleurs sur le fait que le Père est seul principe et cause et du Fils et du Saint-Esprit : « S'il y a trois hypostases, il y a cependant un seul principe. En effet, le Père est le principe du Fils et de l'Esprit, non selon le temps, mais selon la cause. Car le Verbe et l'Esprit sont (issus) du Père, mais pourtant pas après lui. Car de même que la lumière est (issue) du feu et que le feu ne précède pas la lumière dans le temps – il ne peut en effet y avoir un feu qui ne soit pas lumineux, et le feu est le principe et la cause de la lumière qui est (issue) de lui –, de même le Père est-il la cause du Verbe et de l'Esprit – en effet, le Verbe et l'Esprit sont (issus) du Père – sans qu'il précède dans le temps. Je confesse donc que le

94. Voir notre article : « Nature et fonction de la théologie négative selon Denys l'Aréopagite », *Le Messager orthodoxe*, 116, 1991, p. 4-7.

Père est l'unique principe et cause naturelle du Verbe et de l'Esprit[95]. »

On pourrait trouver d'autres textes des Pères où est évoquée une médiation du Fils dans la procession du Saint-Esprit, mais où cette procession est en fait la manifestation ou la communication des énergies divines, soit éternellement, au sein de la divinité et autour d'elle, soit temporellement dans la création. C'est le cas notamment chez saint Grégoire de Nysse souvent cité à ce propos[96], ou chez saint Cyrille d'Alexandrie qui, malgré des expressions en apparence essentialistes, s'accorde fondamentalement sur ce point avec la tradition cappadocienne[97]. C'est dans une perspective semblable que l'on peut comprendre aussi les expressions apparemment filioquistes de certains Pères latins comme saint Hilaire de Poitiers, saint Ambroise de Milan et même saint Léon le Grand et saint Grégoire le Grand[98], la ligne de séparation n'étant pas, comme le pense la « Clarification » à la suite du père Garrigues, entre la tradition cappadocienne et la pensée latino-alexandrine, mais entre la tradition à laquelle appartiennent fondamentalement les Cappadociens, les Alexandrins et les Pères latins que nous avons évoqués, d'une part, et la tradition de pensée issue de Tertullien, d'Augustin puis de Thomas d'Aquin, d'autre part.

b. « L'Esprit Saint procède du Père du Fils. »

La « Clarification » propose un autre argument en faveur de la médiation du Fils dans la procession du Saint-Esprit. Cet argument, exprimé de différentes façons, revient, nous l'avons vu, à affirmer que le Fils intervient nécessairement dans la procession du Saint-Esprit du fait que le Père, qui est la source et le principe de la procession du Saint-Esprit, est Père du Fils. Cet argument qui, avons-nous remarqué, avait déjà été présenté par B. Bolotov (dont s'est inspiré le père Garrigues) au début de ce siècle, et s'est attiré récemment encore la sympathie de théologiens orthodoxes

---

95. *Dial. contr. Manich.*, 5, PG 94, 1510C-1512A, PTS 22, p. 354.

96. Voir A. DE HALLEUX, « "Manifesté par le Fils". Aux origines d'une formule pneumatologique », *Revue théologique de Louvain*, 20, 1989, p. 3-31, repris dans A. DE HALLEUX, *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 338-366.

97. Voir A. DE HALLEUX, « Cyrille, Théodoret et le *Filioque* », *Revue d'histoire eclésiastique*, 74, 1979, p. 597-625.

98. Comme nous l'avons montré dans : *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, chap. 2 : « La question du *Filioque* ».

du courant latinophrone[99], était déjà avancé il y a bien longtemps par les défenseurs latins du *Filioque* et par leurs sympathisants grecs, comme en témoigne la réfutation qu'en fait saint Grégoire Palamas dans ses *Traités apodictiques*. Remarquons tout d'abord que l'argument joue sur les mots (ou sur les concepts). Comme le montre saint Grégoire Palamas, que « Père » fasse penser à « Fils » (où que le premier concept implique l'autre dans la pensée) n'implique pas que le Père implique le Fils en réalité quand il fait procéder l'Esprit. Comme le fait d'ailleurs remarquer le docteur hésychaste, au plan même des noms, l'appellation de « Père », si elle désigne dans un sens étroit le Père comme Père du Fils, le désigne « aussi dans un sens plus large comme Père de l'Esprit en tant que cause de celui-ci, ce que suggère l'apôtre Jacques lorsqu'il l'appelle le "Père des lumières" (Jc 1, 17)[100] », sans que cela implique pour autant que le Saint-Esprit soit engendré ni que le Père soit proprement Son Père. La propriété hypostatique du Père en tant que tel ne se limite pas à engendrer le Fils, mais est aussi de faire procéder l'Esprit. Le Père est en même temps l'engendreur du Fils et l'émetteur (προβολεύς) du Saint-Esprit. Lorsqu'ils définissent les propriétés hypostatiques des trois personnes divines, les Pères soulignent d'ailleurs que celle du Père est d'être « inengendré », et non pas d'engendrer, ce qui exclut que l'on envisage cette propriété hypostatique par rapport au Fils seulement. Il faudrait ajouter à cela les considérations de plusieurs Pères comme Denys l'Aréopagite qui soulignent le caractère apophatique de la « paternité[101] » et excluent que l'on envisage celle-ci dans un sens étroit, comme le fait la théologie latine.

On ne voit d'ailleurs pas pourquoi le fait d'être Père du Fils impliquerait pour le Père que le Fils lui fût associé (ou pour le Fils qu'il fût associé au Père) pour faire procéder l'Esprit.

En outre, le fait d'être Père du Fils n'implique pas pour le Père une relation plus étroite avec le Fils qu'avec le Saint-Esprit et ne

---

99. Ainsi les théologiens de toutes confessions réunis à Klingenthal (23-27 mai 1979) à l'initiative de la commission « Foi et Constitution » du C.O.E., ont officiellement adopté l'idée, fortement soutenue par le père GARRIGUES dans la communication qu'il a présentée lors de cette réunion, que « l'Esprit procède du Père qui engendre le Fils ». Se référant à cette réunion, O. CLÉMENT note : « Un accord semble possible par le rapport des relations toujours uni-trinitaires en Dieu, c'est-à-dire par l'affirmation que l'Esprit procède du Père du Fils » (*L'Église orthodoxe*, Paris, 1991, p. 57).

100. *Traités apodictiques*, I, 21, éd. Chrèstou, *Grègoriou tou Palama Suggrammata*, t. 1, p. 50.

101. PSEUDO-DENYS, *De divinis nominibus*, II, 8, PG 3, 645C, PTS 33, p. 132.

confère pas au Fils des privilèges que l'Esprit n'aurait pas, en dehors de sa propriété hypostatique d'être engendré.

L'argument de la « Clarification » reflète la tendance traditionnelle de la doctrine latine du *Filioque* à valoriser la relation Père-Fils par rapport à la relation Père-Esprit[102] et à introduire ainsi un certain déséquilibre au sein de la Trinité. Il reflète aussi la tendance de cette même doctrine, qui conçoit l'ordre théologique à partir de l'ordre économique, à accorder la priorité à la génération du Fils par rapport à la procession du Saint-Esprit.

Contre la tendance d'une certaine tradition latine (qui se retrouve dans la « Clarification »[103]) à concevoir l'ordre logique de l'existence des personnes trinitaires selon l'ordre de leur révélation et de leur manifestation (qui est aussi l'ordre de la prière), et donc à faire du Fils un intermédiaire dans la procession du Saint-Esprit à partir du Père, les Pères grecs qui ont réfuté la doctrine latine du *Filioque* ont affirmé non seulement l'indépendance de ces deux ordres (théologique et économique)[104] mais l'indépendance de la génération du Fils et de la procession du Saint-Esprit, non seulement d'un point de vue chronologique mais d'un point de vue « logique ». Ce n'est pas parce que le Fils est manifesté éternellement et dans le monde, et est cité, dans la confession de foi (le *Credo*) ou le signe de la Croix, après le Père et avant le Saint-Esprit qu'il est, quant à son origine, engendré avant que l'Esprit ne procède, et que l'essence divine lui est communiquée avant qu'elle ne soit communiquée à l'Esprit. Les Pères grecs soulignent que de même que le Fils est engendré par le Père (recevant de lui son hypostase et la nature divine) directement, immédiatement et sans intermédiaire, le Saint-Esprit procède du Père (recevant de lui son hypostase et la nature divine) directement, immédiatement et sans intermédiaire[105]. Il faudrait ajouter ici tous les arguments qu'avancent les mêmes Pères pour

---

102. Ce reproche était déjà fait aux Latins par NIL CABASILAS, *Sur le Saint-Esprit*, I, 33, éd. Kislas, p. 202-204.

103. « Clarification », p. 944a.

104. Voir notamment les longues démonstrations de saint GRÉGOIRE PALAMAS, *Traités apodictiques*, I, 23, 26, 28, 32-37.

105. Cela est souligné et démontré maintes fois, contre les positions latines filioquistes, par saint GRÉGOIRE PALAMAS, *Traités apodictiques*, I, 7, 8, 11, 18, 23, 26, 28, 32, 33, 37 ; II, 20, 50, 52, 55, 56, 70, 75, 76, 81. Grégoire se réfère aux enseignements des Pères grecs qui l'ont précédé, rappelant notamment cette remarque de saint GRÉGOIRE DE NYSSE : en ce qui concerne les personnes humaines, « les causes sont nombreuses et différentes », mais « il n'en va pas de même en ce qui concerne la Sainte Trinité. Car il y a une seule et même personne, celle du Père, de laquelle le Fils est engendré et dont l'Esprit procède » (*Ad Graecos, Ex communibus notionibus*, PG 45, 180BC, GNO III, 1, p. 25).

montrer que, sur le plan théologique de l'origine des personnes, est exclue toute intervention du Fils dans la procession du Saint-Esprit (qui procède du Père seul quant à son hypostase et à son essence).

On pourrait objecter que cette conception introduit une dichotomie au sein de la Trinité : Père-Fils d'une part, et Père-Esprit d'autre part, qui sépare d'une certaine façon le Fils et le Saint-Esprit et semble en tout cas porter atteinte à l'union du Fils et du Saint-Esprit. Remarquons tout d'abord que la conception que défend la « Clarification » encourt elle-même une objection analogue, puisqu'elle établit une autre dichotomie : Père-Fils d'une part, et Esprit d'autre part et semble porter atteinte à l'égalité des personnes puisqu'elle confère au Fils le privilège, avec le Père, de communiquer la nature divine à l'Esprit, tandis que l'Esprit n'a pas la propriété de communiquer la nature divine au Fils[106]. Remarquons ensuite, selon la conception orientale, que le Fils et le Saint-Esprit, bien qu'ils reçoivent parallèlement tant leur hypostase que la nature divine sont unis entre eux et au Père par leur nature qui est commune au trois, et aussi par le fait d'avoir tous deux dans le Père leur origine : nous retrouvons ici le sens de la « monarchie » particulièrement chère aux Cappadociens.

Les considérations précédentes concernant la « Clarification » montrent que celle-ci reste tributaire de la quadruple confusion sur laquelle repose la doctrine latine du *Filioque* : 1) celle des propriétés hypostatiques avec les propriétés essentielles ; 2) celle des propriétés hypostatiques entres elles ; 3) celle du plan théologique et du plan économique ; 4) celle de l'essence et des énergies divines.

4. Confusion des propriétés hypostatiques et des propriétés essentielles.

L'idée de la « Clarification » (reprise au père Garrigues) selon laquelle le Saint-Esprit recevrait la nature ou l'essence divine (ou, comme le dit la « Clarification » : « la divinité » ou « la divinité consubstantielle») du Père et du Fils ou du Père par le Fils n'échappe pas au reproche traditionnellement fait par les théologiens orthodoxes à la doctrine filioquiste de faire procéder le

106. Cette objection s'applique plus encore à la conception filioquiste la plus stricte selon laquelle le Saint-Esprit recevrait du Père et du Fils ensemble, non seulement la nature divine mais son hypostase.

Saint-Esprit de l'essence divine, et de confondre ainsi les propriétés hypostatiques et les propriétés de l'essence. La « Clarification » a bien conscience de se prêter à une telle objection, puisqu'elle cite pour s'en défendre le IVe concile du Latran (1215) : « La substance n'engendre pas, n'est pas engendrée, ne procède pas, mais c'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré, le Saint-Esprit qui procède[107] », réponse qui contourne en fait l'objection puisqu'elle évite ici de dire qui fait procéder le Saint-Esprit et de qui le Saint-Esprit procède. Quant à la précision que donne la « Clarification » elle-même sur sa propre conception : « le fait que dans la théologie latine et alexandrine le Saint-Esprit procède (πρόεισι) du Père et du Fils dans leur communion consubstantielle ne signifie pas que c'est l'essence ou la substance divine qui procède en lui mais qu'elle lui est communiquée à partir du Père et du Fils qui l'ont en commun », elle apparaît comme une vaine tentative pour donner, en jouant sur les mots, un aspect personnaliste à une théorie qui reste en son fond essentialiste. La théorie filioquiste n'a du reste jamais affirmé explicitement que le Saint-Esprit procédait de l'essence divine, mais cela est une conséquence logique que les théologiens orthodoxes qui la réfutaient ont mise au jour. Si la « Clarification » se démarque de la théorie filioquiste la plus stricte, c'est en semblant reconnaître que le Saint-Esprit procède du Père seul selon l'hypostase ; elle en reste à demi tributaire quand elle affirme qu'il procède du Père et du Fils selon l'essence (ou reçoit de l'un et de l'autre son essence). Rappelons que pour la théologie orthodoxe, c'est le Père seul qui fait procéder l'Esprit Saint indissociablement selon l'essence (qu'il communique) et selon l'hypostase (qu'il « cause »), et que faire procéder l'Esprit, tout comme engendrer le Fils relève d'une propriété hypostatique (et non essentielle) qui appartient au Père seul. Si l'on admettait que le Père et le Fils puissent, selon l'essence, en commun faire procéder l'Esprit Saint, il n'y aurait aucune raison de ne pas admettre que le Père et le Saint-Esprit puissent ensemble engendrer le Fils selon l'essence (ou, pour utiliser le langage de la « Clarification », lui communiquer leur consubstantialité), ce qui serait évidemment une absurdité théologique[108].

---

107. « Clarification », p. 943b.

108. Ce qui retient la théologie latine de tirer une telle conséquence est qu'elle considère l'ordre : Père - Fils - Saint-Esprit comme un ordre d'origine des personnes (et non comme la théologie orthodoxe, de leur manifestation) devant être absolument respecté.

5. Confusion des propriétés hypostatiques entre elles.

Lorsque la « Clarification » considère que le Saint-Esprit procède aussi du Fils, ne fût-ce que selon l'essence, elle confond les propriétés hypostatiques du Père et du Fils, puisqu'elle attribue aussi au Fils la propriété hypostatique, qui n'appartient qu'au Père, de faire procéder le Saint-Esprit. Mais cette confusion des propriétés hypostatiques implique en fait une confusion de celles-ci avec les propriétés de l'essence, car le Père et le Fils ne pourraient faire procéder l'Esprit « en commun » *(communiter)* ou « comme un seul principe » *(tanquam ex uno principio)* que par une propriété qui leur est commune, ce qui ne peut être qu'une propriété de l'essence. Derrière l'apparence personnaliste que prend la « Clarification » se cache donc toujours une conception essentialiste.

6. Confusion entre le plan théologique et le plan économique d'une part, et entre le plan de l'essence et le plan des énergies d'autre part.

La « Clarification », à la suite du père Garrigues, prétend appuyer son interprétation sur des formules non seulement de Pères latins, mais des Pères alexandrins, de saint Maxime le Confesseur et de saint Jean Damascène qui semblent confirmer que le Saint-Esprit reçoit la divinité consubstantielle du Père et du Fils ou du Père par le Fils[109]. Les formules en question ont la plupart pour but, comme l'admet d'ailleurs la « Clarification », d'affirmer la consubstantialité trinitaire, certaines d'entre elles visant plus précisément à affirmer la divinité du Fils face aux ariens, les autres visant à affirmer la divinité du Saint-Esprit face aux pneumatomaques. Ces formules ont un aspect essentialiste et, quand elles ne sont pas maladroites, sont pour le moins ambiguës. Néanmoins, en les replaçant dans leur contexte, il est possible de les interpréter correctement.

La « Clarification » cite cette formule de saint Cyrille d'Alexandrie : « L'Esprit procède du Père et du Fils (πρόεισι ἐκ πατρὸς καὶ θἱοῦ) ; il est évident qu'il est de l'essence divine (τῆς θείας ἐστὶν οὐσίας), procédant essentiellement en elle et d'elle

109. « Clarification », p. 942b-943a.

(οὐσιωδῶς ἐν αὐτῇ καὶ ἐξ αὐτῆς προϊόν)[110] », prétendant trouver en elle une justification patristique d'une « communication de la divinité au Saint-Esprit à partir du Père et du Fils dans leur communion consubstantielle[111] ». La « Clarification » malheureusement sépare cette formule de son contexte ; il suffit de rappeler très peu celui-ci, pour s'apercevoir immédiatement que la formule de saint Cyrille s'applique au domaine de l'économie et non à celui de la théologie : « *Lorsque l'Esprit Saint est envoyé en nous*[112], Il nous rend conformes à Dieu, car Il vient du Père et du Fils : il est évident qu'Il est de l'essence divine, provenant essentiellement en elle et d'elle. » En fait, l'Esprit désigne ici non la personne de l'Esprit, mais son don, sa grâce ou ses énergies, qui sont communiqués aux hommes du Père par le Fils, ou du Père et du Fils. Pourquoi saint Cyrille dit-il qu'il est de l'essence divine ou qu'il en provient essentiellement ? Parce que la grâce ou les énergies divines sont une manifestation ou un rayonnement de l'essence divine commune. On peut trouver dans les œuvres du patriarche d'Alexandrie de nombreuses formules semblables[113], dont l'ambiguïté suscita d'ailleurs quelques problèmes de son temps même, puisque Théodoret de Cyr craignant que Cyrille n'eût une position filioquiste lui demanda des explications ; celles-ci firent apparaître la parfaite orthodoxie de Cyrille[114]. Les spécialistes s'accordent aujourd'hui à reconnaître que ces formules ont un sens et une portée économiques[115]. Comme l'a remarqué A. de Halleux, il apparaît que dans tous les cas Cyrille s'exprime « dans une visée d'économie et non de théologie trinitaire, c'est-à-dire qu'il entend désigner ce que les scolastiques appellent les missions temporelles et non les processions éternelles[116] » ; « Cyrille ne théologise jamais sur l'Esprit Saint

---

110. *Thesaurus*, PG 75, 585A.

111. « Clarification », p. 943a.

112. Souligné par nous.

113. Nous en avons cité et commenté un certain nombre dans notre étude *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris, 1998, chapitre 2 : « La question du *Filioque* ».

114. Voir l'excellente étude de A. DE HALLEUX, « Cyrille, Théodoret et le *Filioque* », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 74, 1979, p. 597-625.

115. Nous rejoignons leur avis dans les commentaires des textes de Cyrille que nous proposons dans notre étude *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris, 1998, chapitre 2 : « La question du *Filioque* ».

116. A. DE HALLEUX, « Cyrille, Théodoret et le *Filioque* », p. 614 ; voir le détail de l'argumentation p. 614-617. Voir aussi J. MEYENDORFF, « La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux », *Russie et chrétienté*, 2, 1950, p. 164-165. Cyrille va jusqu'à comprendre l'ekporèse elle-même dans un sens économique (cf. A. DE HALLEUX, *op. cit.*, p. 615).

que dans un contexte sotériologique[117] », et c'est le « caractère "physique" de la sotériologie alexandrine qui explique le mieux l'étrange "essentialisme" de certaines désignations que Cyrille, prolongeant le souci athanasien de l'homoousie, aime appliquer à l'Esprit Saint, au point de paraître en confiner au second plan le caractère subsistant ou personnel[118] ». Un éminent spécialiste de la pensée de Cyrille, le père G.-M. de Durand note dans le même sens que, « au fond, la grande préoccupation de Cyrille est de mettre en relief le rattachement indéfectible de l'Esprit à l'essence divine », de montrer que l'Esprit est au même niveau que le Père et le Fils et ne peut être une créature ; il note également que la plupart des textes du grand Alexandrin « visent à déterminer la nature de l'Esprit, non Ses relations exactes avec les autres personnes[119] ».

La « Clarification » évoque aussi saint Athanase d'Alexandrie[120] et cite[121] l'un de ses textes où elle croit trouver une légitimation patristique de sa théorie : « De même que le Fils dit : "Tout ce qu'a le Père est à moi" (Jn 16, 15), de même nous trouverons que, par le Fils, tout cela est aussi dans l'Esprit[122]. » Cette citation n'est cependant pas en mesure de jouer le rôle qu'on veut lui donner : le contexte du début de la troisième lettre à Sérapion dont elle est tirée est très clairement économique : aussi bien avant qu'après ce passage, saint Athanase se réfère aux épisodes de l'Écriture où le Saint-Esprit est annoncé puis donné par le Christ à ses disciples, et écrit à la fin de la section où figure cet extrait[123] : « c'est du Fils que l'Esprit est donné à tous et ce qu'il a appartient au Fils ». Dans la section suivante il note : « C'en serait assez pour dissuader à tout disputeur quel qu'il soit d'appeler encore créature de Dieu [l'Esprit] qui est en Dieu, qui scrute les profondeurs de Dieu, et qui, de la part du Père, est *donné* par l'intermédiaire du Fils[124]. » Saint Athanase a ici en vue l'Esprit communiqué ou donné aux hommes en tant que grâce ou énergie, grâce ou énergie qui vient du Père par le Fils. Les paroles du Christ citées par saint Athanase : « Tout ce qu'a le Père est à

117. A. DE HALLEUX, *op. cit.*, p. 614. Cette interprétation confirme celle de J. MEYENDORFF, *op. cit.*, p. 164-165.
118. A. DE HALLEUX, *op. cit.*, p. 616.
119. Introduction à CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dialogues sur la Trinité*, t. I, SC 231, p. 66.
120. P. 943a.
121. Note 4, p. 945a.
122. *Lettres à Sérapion*, III, 1, PG 26, 625B.
123. 624C-628A.
124. *Lettres à Sérapion*, III, 2, PG 26, 628A. Souligné par nous.

moi » (Jn 16, 15), peuvent désigner soit la nature divine commune, soit les énergies qui s'y rapportent ; mais lorsque saint Athanase ajoute : « de même nous trouverons que, *par le Fils*, tout cela est aussi dans l'Esprit », il montre qu'il a en vue les biens divins attachés à la nature divine commune qui sont communiqués comme énergies du Père, *par le Fils* dans l'Esprit. On pourrait rapprocher ce passage d'un autre passage de la même œuvre, qui se situe encore plus clairement dans cette perspective économique : « Unique est la sanctification qui se fait du Père par le Fils dans l'Esprit Saint. De même que le Fils est monogène, ainsi aussi l'Esprit envoyé et donné par le Fils est unique et non multiple, ni un parmi plusieurs, mais l'Esprit unique lui-même. Puisque unique est le Fils, le Verbe vivant, unique aussi doit être son action vivante et son don parfait et complet, sanctifiant et éclairant, dont on dit qu'Il procède du Père parce qu'il rayonne, est envoyé et donné par le Fils et que nous confessons [procédant] du Père[125]. »

Dans la même note où elle cite saint Athanase, la « Clarification » se réfère, sans le citer, à un passage du *Traité du Saint-Esprit* de Didyme l'Aveugle, prétendant qu'il « coordonne[...] le Père et le Fils par la même préposition ἐκ dans la communication à l'Esprit Saint de la divinité consubstantielle[126] ». On voit le caractère erroné de cette conclusion à la simple lecture du texte de Didyme, dont, sans aucune ambiguïté, le sens est économique et concerne les missions du Saint-Esprit dans le monde : « S'agissant de l'Esprit de vérité qui est envoyé par le Père et qui est le Paraclet, le Sauveur, qui, lui aussi, est la vérité, dit : "Il ne parlera pas de son propre chef", c'est-à-dire sans moi et sans le gré du Père et le mien, car il ne peut être séparé de la volonté du Père ni de la mienne puisqu'il ne vient pas de lui-même, mais qu'il vient du Père et de moi *(non ex se est sed ex Patre et me est)*, puisque le fait même qu'il subsiste et parle lui vient par le Père et par moi *(a Patre et a me illi est)*. C'est moi qui dis la vérité, c'est-à-dire que j'inspire ce qu'il dit, étant entendu qu'il est l'Esprit de vérité[127]. »

L'analyse des textes de Pères latins comme saint Hilaire de Poitiers, saint Ambroise de Milan et saint Léon le Grand, également cités par la « Clarification[128] », permet d'aboutir aux mêmes conclusions. La première citation de saint Hilaire – « Que

---

125. *Ibid.*, I, 20, PG 26, 577C-580A.
126. Note 4, p. 945a.
127. *Traité du Saint-Esprit*, 153, PG 39, 1064A, SC 386, p. 284-286.
128. Note 2, p. 944b-945a.

j'obtienne ton Esprit qui est à partir de toi par ton Fils unique[129] » – se situe très clairement dans un contexte économique puisqu'il s'agit de la réception de l'Esprit par le fidèle qui prie Dieu de le lui donner, ce don et cette réception se faisant du Père par le Fils. Quant à l'autre passage de saint Hilaire que cite la « Clarification » – « Si l'on croit qu'il y a une différence entre recevoir du Fils (Jn 16, 15) et procéder du Père (Jn 15, 26), il est certain que c'est une seule et même chose que de recevoir du Père et de recevoir du Fils » –, il se situe lui aussi dans un contexte économique : ce contexte évoque la réception par les hommes du Saint-Esprit en tant que grâce ou énergie, l'Esprit, qui communique ses dons ou énergies aux hommes, les recevant du Fils qui lui-même les reçoit du Père dont ils sont issus : « Pour le moment, je ne prends point en considération la liberté qui pousse certains à se demander si l'Esprit Paraclet vient du Père ou s'il vient du Fils. Le Seigneur, en effet, ne nous a pas laissés dans le doute. À la suite des mots précédemment cités [“Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, c'est lui qui me rendra témoignage” (Jn 15, 26)], Il déclare : “J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter actuellement. Lorsque viendra cet Esprit de vérité, il vous guidera vers toute la vérité. Car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu et vous annoncera les réalités à venir. C'est lui qui me rendra gloire, car il recevra de mon bien pour vous le communiquer” (Jn 16, 12-15). L'Esprit envoyé par le Fils reçoit donc également du Fils, et il procède du Père. Et je te le demande : Serait-ce la même chose : recevoir du Fils et procéder du Père ? Si l'on voit une différence entre recevoir du Fils et procéder du Père, du moins on n'hésitera pas à croire que recevoir du Fils et recevoir du Père sont une seule et même chose. Le Seigneur lui-même le précise : “Il recevra de mon bien pour vous le communiquer. Tout ce qu'a le Père est à moi. Voilà pourquoi j'ai dit : il recevra de mon bien pour vous le communiquer.” Le Fils nous en donne ici l'assurance : c'est de lui que l'Esprit reçoit ce qu'il reçoit : puissance, vertu, science. Et plus haut il nous avait laissé entendre que tout cela il l'avait reçu de Son Père. Aussi nous dit-Il que tout ce qu'a le Père est à lui, et c'est pourquoi il affirme que l'Esprit recevra de son bien. Il nous enseigne en outre que ce qui est reçu de son Père est reçu pourtant de lui, car tout ce qu'a son Père est son bien. Aucune divergence dans cette unité : ce qui est donné par le Père n'est pas différent de

---

129. *De Trinitate*, XII, PL 10, 471.

ce qui est reçu du Fils, et doit être considéré comme donné par le Fils[130]. » On peut voir clairement dans ce passage que pour saint Hilaire :

a) L'Esprit est envoyé par le Fils et reçoit du Fils, mais procède du Père.

b) Recevoir du Fils n'équivaut pas à procéder du Père.

c) En revanche recevoir du Père et recevoir du Fils sont une seule et même chose.

d) Ce que le Saint-Esprit reçoit du Fils est la même chose que ce qu'Il reçoit du Père : ce sont les biens qui s'attachent à la nature divine, qui nous sont communiqués comme dons par l'Esprit qui les reçoit du Fils qui lui-même les a reçus du Père. Ces biens, que déjà à l'époque de saint Hilaire certains Pères grecs appellent « énergies » et certains Pères latins « opérations » divines, sont plus couramment appelés, en tant qu'ils nous sont communiqués, « grâce », « charismes » ou « dons » de l'Esprit. Dans ce texte, saint Hilaire en donne comme exemple la puissance, la perfection, la science, mais quelques chapitres plus loin il les présente en détail en se référant à saint Paul (1 Co 12, 8-12) qui écrit : « Il y a diversité de dons, mais c'est le même Esprit [...], diversités d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère en tous » (1 Co 12, 4-7). Il est donc clair que l'on n'a pas ici affaire, comme le prétend la « Clarification , à une « communication de la consubstantialité divine selon l'ordre trinitaire » ou à une « communication de la divinité par la procession », c'est-à-dire une communication de la nature ou de l'essence divine elle-même au Saint-Esprit par le Fils à partir du Père.

La « Clarification » propose ensuite une citation de saint Ambroise de Milan qui paraît *a priori* plus convaincante : « Le Saint-Esprit, quand il procède du Père et du Fils, ne se sépare pas du Père, ne se sépare pas du Fils[131]. » Ce texte est habituellement cité par ceux qui voient en l'évêque de Milan un partisan de la doctrine latine du *Filioque*. Mais il suffit de replacer ce passage dans son contexte pour voir immédiatement que saint Ambroise situe cette affirmation dans une perspective économique : « Le Saint-Esprit n'est pas envoyé comme à partir d'un lieu, ainsi que le Fils lui-même ne l'est pas quand il dit : "Je suis sorti du Père et venu dans le monde" (Jn 8, 42) [...]. Le Fils, ni quand il sort du Père, ne s'éloigne d'un lieu ou ne se sépare comme un corps se sépare d'un autre, ni, quand il est avec le Père, n'est contenu par lui

---

130. *Ibid.*, VIII, 20, PL 10, 250C-252A.
131. *De Spiritu Sancto*, I, 11, 120, PL 16, 733A/762D.

comme un corps l'est par un autre. Le Saint-Esprit lui aussi, quand il procède du Père et du Fils *(procedit a Patre et a Filio)* ne se sépare pas du Père, ne se sépare pas du Fils[132]. » Saint Ambroise veut évidemment montrer ici l'unité de nature des trois personnes divines ; plus précisément, il veut faire voir qu'en vertu de cette unité de nature, les trois personnes ne Se séparent pas l'une de l'autre quand le Fils sort du Père pour être envoyé dans le monde, ou quand l'Esprit Saint procède ou sort du Père et du Fils en étant envoyé par le Fils de la part du Père[133].

La « Clarification » renvoie aussi à un texte de saint Léon le Grand, qui a souvent été cité par les partisans du *Filioque* : la troisième section de son premier sermon sur la Pentecôte[134]. Ce passage mérite d'être cité et commenté. « Gardons-nous de penser, écrit Léon, que la substance divine ait apparu dans ce qui s'est alors montré à des yeux de chair. La nature divine invisible et commune au Père et au Fils a en effet montré, sous tel signe qu'elle a voulu, le caractère de son don et de son œuvre *(muneris atque operis sui)*, mais elle a gardé dans l'intime de sa divinité ce qui est propre à sa substance : car le regard de l'homme, pas plus qu'il ne peut atteindre le Père ou le Fils, ne peut davantage voir le Saint-Esprit. Dans la Trinité divine, rien, en effet, n'est dissemblable, rien n'est inégal ; tout ce qu'on peut imaginer de cette substance ne se distingue ni en puissance, ni en gloire, ni en éternité *(nec virtute, nec gloria, nec aeternitate)*. Encore que, dans les propriétés des personnes, autre soit le Père, autre le Fils, autre l'Esprit Saint, autre cependant n'est pas la divinité, ni diverse la nature. S'il est vrai que le Fils unique est du Père et que l'Esprit Saint est l'Esprit du Père et du Fils *(siquidem cum et de Patre sit Filius unigenitus, et Spiritus sanctus Patris Filiique sit spiritus)*, il ne l'est pas à la manière d'une créature qui serait [créature] du Père et du Fils, mais il l'est comme ayant vie et pouvoir avec l'un et avec l'autre, et comme subsistant éternellement à partir de ce qu'est le Père et le Fils *(sempiterne ex eo quod est Pater Filiusque subsistens)*. Aussi, lorsque le Seigneur, la veille de sa Passion, promettait à ses disciples l'avènement du Saint-Esprit, il leur disait : "[...] Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous conduira vers la vérité tout entière ; car il ne parlera pas de lui-même ;

132. *Ibid.*, 11, 120, PL 16, 762C-763A.

133. La signification « économique » de ce passage est honnêtement reconnue par Th. CAMELOT qui se montre pourtant un fervent partisan de la doctrine latine du *Filioque* (« La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit "a Filio" ou "ab utroque" », p. 185).

134. Alias *Serm.*, 62 (LXXV), 3, SC 74, p. 146-147.

mais tout ce qu'il entendra, il le dira, et il vous annoncera les choses à venir. Tout ce qu'a le Père est à moi. Voilà pourquoi j'ai dit : c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part" (Jn 16, 13, 15). Il n'est donc pas vrai qu'autres soient les biens du Père, autres ceux du Fils, autres ceux de l'Esprit Saint ; non, tout ce qu'a le Père, le Fils l'a pareillement, et pareillement l'Esprit Saint ; jamais dans cette Trinité, une telle communion n'a fait défaut, car là, avoir tout, c'est exister toujours *(semper existere)*. Gardons-nous donc d'imaginer là nul temps, nul degré, nulle différence ; et si personne ne peut expliquer de Dieu ce qu'Il est, que personne n'ose affirmer ce qu'Il n'est pas. Il est plus excusable, en effet, de ne pas parler dignement de l'ineffable nature que d'en définir ce qui lui est contraire. Aussi tout ce que les cœurs fervents peuvent concevoir de l'éternelle et immuable gloire du Père, qu'ils le comprennent en même temps inséparablement et indifféremment et du Fils et de l'Esprit Saint. Nous confessons en effet que cette bienheureuse Trinité est un seul Dieu, parce que dans ces trois personnes il n'y a aucune différence ni de substance, ni de puissance, ni de volonté, ni d'opération *(nec substantiae, nec potentiae, nec voluntatis, nec operationis est ulla diversitas)*[135]. »

On peut remarquer que dans ce passage :

a) Léon distingue très nettement le Saint-Esprit comme personne et le Saint-Esprit comme grâce ou don (ou opération, ou énergie)[136].

b) Cette grâce que le Saint-Esprit communique aux hommes est considérée comme appartenant à la nature commune aux trois personnes divines.

c) Léon distingue au début de ce texte la substance (ou l'essence) de la Divinité, qui est inconnaissable, inaccessible, incommunicable, et ce qui en est le « signe », la manifestation, et qui correspond, comme il dit, à Son don et à Son œuvre (*opus*, que l'on pourrait encore traduire dans ce contexte par « acte » ou « activité»), ou encore à Sa « puissance *(virtus)* », à Sa « gloire », à Son « éternité », à ce que l'on pourrait encore appeler Ses

---

135. *Serm.*, 62 (LXXV), 3, SC 74, p. 146-147.

136. Cette distinction se retrouve très nettement dans le sermon suivant où Léon écrit : « le cinquantième jour après la résurrection du Seigneur, le dixième après son ascension, le Saint-Esprit promis et espéré fut répandu sur les disciples du Christ. [...] Que les dons divins se répandent donc dans tous les cœurs » (*Serm.*, 63 [LXXVI], 1, SC 74, p. 149). Voir aussi *ibid.*, 4, p. 151 : « Les bienheureux apôtres eux-mêmes, avant la Passion du Seigneur, n'étaient pas privés du Saint-Esprit, pas plus que la puissance de cette vertu n'était absente des œuvres du Sauveur. »

« opérations » (mot utilisé par Léon lui-même) ou ses « énergies ». On retrouve à la fin du texte la distinction entre la substance et la puissance, la volonté et l'opération dont Léon affirme qu'elles sont les mêmes pour les trois personnes divines[137].

d) L'affirmation que « l'Esprit est l'Esprit du Père et du Fils » ne signifie nullement que le Père et le Fils soient la cause de l'Esprit, ou que l'Esprit tienne son existence du Père et du Fils. Cette expression est très clairement mise en rapport avec ce que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont en commun, à savoir l'essence divine et les propriétés et énergies qui lui appartiennent et qui la manifestent : Léon dit que « l'Esprit est l'Esprit du Père et du Fils [...] comme ayant vie et pouvoir avec l'un et avec l'autre et comme subsistant éternellement à partir de ce qu'est *(ex eo quod est)* le Père et le Fils ».

e) Cette expression « subsistant éternellement à partir de ce qu'est le Père et le Fils » n'indique pas l'origine du Saint-Esprit à partir d'une cause commune constituée par le Père et le Fils ensemble en tant que personnes[138], ni même à partir de leur nature commune ; elle n'indique pas non plus que, selon la théorie de la « Clarification », l'Esprit Saint recevrait du Père et du Fils son essence ; mais elle affirme que l'Esprit a éternellement la même nature et donc les mêmes propriétés, la même puissance et la même opération ou énergie que le Père et le Fils, ce que tout le contexte de ce passage indique de plusieurs façons. On notera que subsister éternellement à partir de ce qu'est le Père et le Fils semble posé comme un équivalent d'avoir vie et pouvoir avec l'un et avec l'autre, c'est-à-dire de posséder les mêmes biens divins attachés à la même nature divine commune. Cela est confirmé par l'assimilation qui est faite plus loin entre « exister toujours » et avoir tout, « tout » désignant les « biens » divins qui sont présentés comme étant les mêmes pour le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

f) Léon rejette par avance l'interprétation filioquiste de l'affirmation du Christ : « Il prendra [ou : recevra] de ce qui est à Moi [ou : de Mon bien] pour vous en faire part », en soulignant que ce que le Christ désigne comme ce qui est à lui appartient

---

137. Voir aussi *Serm.*, 63 (LXXVI), 1, SC 74, p. 149 : « L'immuable divinité de cette bienheureuse Trinité est une dans sa substance, indivisée dans son action *(indivisa in opere)*, unanime dans sa volonté, pareille dans sa puissance, égale dans sa gloire. » Cf. *ibid.*, 3, p. 151.

138. *« Ex eo quod »* indique très clairement l'essence ou ce qui s'y rapporte, et non pas les personnes comme voudrait le laisser supposer le traducteur de l'édition des « Sources chrétiennes », dans l'intention probable de favoriser une interprétation filioquiste, en traduisant inexactement : « à partir de ce *qui* est le Père et le Fils » (*loc. cit.*, p. 146).

également non seulement au Père mais au Saint-Esprit, et correspond aux biens attachés à la nature divine commune qui sont manifestés comme énergies ou opérations et communiqués comme dons du Père, par le Fils dans le Saint-Esprit.

Nous retrouvons donc chez saint Léon une conception qui s'accorde avec celle de saint Ambroise ou de saint Hilaire, et aussi avec celle de saint Athanase ou de saint Cyrille d'Alexandrie, conception qui, bien que s'exprimant comme les précédentes en termes plus essentialistes, est également en accord avec celle des autres Pères grecs.

Il nous semble en revanche que cette conception ne s'accorde pas avec celle de Tertullien et de saint Augustin dont la « Clarification » la rapproche abusivement. Nous ne nous arrêterons pas sur la conception de Tertullien à laquelle la « Clarification », à la suite du père Garrigues, accorde une grande importance : s'il est vrai que la pensée trinitaire de Tertullien a beaucoup marqué celle de saint Augustin, on ne peut la considérer comme normative, même pour la tradition latine, pour la raison que Tertullien a développé l'essentiel de sa triadologie dans l'*Adversus Praxeam* à l'époque où, ayant adopté l'hérésie montaniste, il se situait en dehors de l'Église. Notons seulement que si les développements de Tertullien, s'exprimant dans un vocabulaire fortement substantialiste, peuvent néanmoins pour une part se comprendre dans une perspective économique[139], leur principal défaut est de concevoir l'ordre trinitaire de l'origine des personnes sur le modèle de l'ordre économique de leur manifestation, en considérant que celui-ci reflète celui-là.

Ce dernier défaut se retrouve dans la triadologie de saint Augustin. Lors même que l'évêque d'Hippone conçoit la procession de l'Esprit dans une perspective économique, celle des missions, il considère que celle-ci correspond à la procession éternelle et la révèle[140]. De là vient l'impression que l'on éprouve à la lecture des textes d'Augustin qui concernent la procession du Saint-Esprit que les perspectives économiques et théologiques sont pour lui non seulement indistinctes mais mélangées et confondues. Paraissent également confondues, au plan théologique, la procession éternelle de l'Esprit à partir du Fils avec sa

139. Ce que reconnaît J.-M. GARRIGUES, « Procession et ekporèse du Saint-Esprit », p. 346.

140. Citons à titre d'exemple cette remarque caractéristique que lorsque le Christ soufflait sur Ses apôtres en leur disant « Recevez l'Esprit Saint », « Il montrait ouvertement ce qu'Il donnait par Sa spiration dans le secret de la vie divine » (*Cont. Max.*, XIV, 1, PL 42, 770).

manifestation éternelle par le Fils. Semblent souvent confondues aussi les propriétés hypostatiques des personnes divines avec leurs propriétés naturelles. En témoigne notamment l'affirmation bien connue, immanquablement citée par la « Clarification[141] », que l'Esprit constitue un lien d'amour entre le Père et le Fils, affirmation où se révèle une réduction de la personne de l'Esprit au profit d'un principe impersonnel qui relève de l'essence commune, ce que confirme par ailleurs le vocabulaire que l'évêque d'Hippone utilise le plus couramment dans ce contexte pour désigner l'Esprit : *societas dilectionis*[142], *unitas, caritas amborum*[143], *communis caritas Patris et Filii*[144], *societas Patri et Filii*[145]. La « Clarification » tout en signalant que la position de Thomas d'Aquin se trouve à cet égard dans la continuité de celle d'Augustin affirme sans ambages : « Cette doctrine de l'Esprit Saint comme amour a été harmonieusement assumée par saint Grégoire Palamas à l'intérieur de la théologie grecque de l'ἐκπόρευσις à partir du Père seul[146] » et cite ce passage, bien connu également, de l'archevêque de Thessalonique : « L'Esprit du Verbe très haut est comme un indicible amour du Père pour ce Verbe engendré indiciblement. Amour dont ce même Verbe et Fils aimé du Père use envers le Père : mais en tant qu'il a l'Esprit provenant avec lui du Père et reposant connaturellement en lui[147]. » Une telle assimilation de la pensée de saint Grégoire Palamas avec celle de saint Augustin (qui fut déjà maintes fois tentée auparavant tant par les partisans latins du *Filioque* que par les « orthodoxes » latinophrones) est tout à fait abusive puisque saint Grégoire Palamas a en vue la communication de l'amour comme énergie divine qui se fait du Père par le Fils (ou du Père et du Fils) dans l'Esprit[148]. Saint Augustin a quant à lui en vue la personne même de l'Esprit, dans un contexte théologique où sont confondus non seulement l'essence et les personnes divines, mais encore l'essence et les énergies divines. Cette distinction de l'essence et des énergies divines, formalisée par saint Grégoire Palamas mais qui était déjà

141. « Clarification », p. 944.
142. *De Trin.*, IV, 9, 12, PL 42, 896.
143. *Ibid.*, VI, 5, 7, PL 42, 928.
144. *Serm.*, LXXI, 12, 18, PL 38, 454.
145. *Ibid.*, 20, 33, PL XXXVIII, 463-464.
146. « Clarification », p. 945b, note 11.
147. *Capita physica*, XXXVI, PG 150, 1144D-1145A.
148. Voir le commentaire détaillé de cette formule palamite par Mgr AMPHILOQUE RADOVIĆ, « Saint Grégoire Palamas et la doctrine du *Filioque* », *Le Messager orthodoxe*, 110, 1989, p. 76-79, repris dans *Le Mystère de la Sainte Trinité selon saint Grégoire Palamas*, Paris, 2011.

présente, d'une manière plus ou moins explicite, comme nous l'avons vu, non seulement chez les Pères grecs mais chez beaucoup de Pères latins, est en revanche exclue par les principes mêmes de la théologie augustinienne[149] (elle le sera également, et d'une manière plus radicale, par les présupposés de la métaphysique thomiste).

On trouve par ailleurs chez Augustin une multitude d'expressions qui témoignent indubitablement d'une doctrine élaborée de la procession du Père et du Fils (Augustin utilise très souvent l'expression : *procedit ab utroque*) qui est très étroitement apparentée avec ce qui sera plus tard la doctrine latine du *Filioque*[150] et qui en est sans aucun doute l'inspiratrice directe. La triadologie de saint Augustin se distingue nettement par là de celle de Pères latins comme saint Hilaire, saint Ambroise ou même saint Léon le Grand et saint Grégoire le Grand. Cela nous donne l'occasion de redire que la ligne de démarcation entre deux traditions théologiques ne se situe pas, comme le prétend la « Clarification » à la suite du père Garrigues entre la tradition cappadocienne et une supposée tradition latine-alexandrine, mais entre la tradition représentée par l'ensemble des Pères grecs et des Pères latins orthodoxes, et une tradition qui (si l'on exclut la position marginale de Tertullien) est représentée par saint Augustin et ses disciples. Ce point n'a pas seulement été souligné par des patrologues orthodoxes[151], mais par un spécialiste catholique de la pensée augustinienne comme E. Hendricks, qui n'hésite pas à écrire que « l'historien du dogme qui, venant des écrits du IVe siècle, débouche sur l'œuvre d'Augustin » constate que « la ligne de rupture dans le développement synthétique de la doctrine trinitaire ne se trouve pas entre Augustin et nous, mais entre lui et ses prédécesseurs immédiats[152] ».

Cela nous permet de faire retour sur le passage de l'*Opuscule théologique et polémique* 10 (= *Lettre à Marin de Chypre*[153]) de saint Maxime le Confesseur, qui constitue le point de départ de la

---

149. Voir J. ROMANIDIS, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine*, Brookline, 1981, p. 60-98, partiellement traduit dans « Le Filioque », dans P. RANSON (éd.), *Saint-Augustin*, Paris, 1988, p. 197-217.

150. Voir parmi les textes les plus connus : *De Trin.*, V, 14, PL 42, 921 ; XV, 17, 29, PL 42, 1081 ; 26, 47, PL 42, 1094-1095 ; *Tract. in Io.*, XCIX, 8, PL 35, 1890 ; 67, PL 35, 1888-1889 ; *Contr. Max.*, II, XIV, 1, PL 42, 770-771.

151. Voir notamment J. ROMANIDIS, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine*, p. 60-98.

152. Introduction à *Œuvres de saint Augustin*, 15, *La Trinité*, Paris, 1955, p. 22.

153. Texte cité à la note 37.

théorie du père Garrigues et que cite la « Clarification » en considérant qu'il « articule ensemble les deux approches – cappadocienne et latino-alexandrine – de l'origine éternelle de l'Esprit : le Père est le seul principe sans principe (en grec αἰτία) du Fils et de l'Esprit ; le Père et le Fils sont source consubstantielle de la procession (τὸ προϊέναι) de ce même Esprit[154] ». Nous avons montré dans une étude détaillée le caractère erroné de cette interprétation[155]. Pour resituer le texte de Maxime dans son contexte, rappelons que le pape Théodore Ier avait écrit dans ses Lettres synodiques[156] que « l'Esprit procède aussi du Fils (ἐκπορεύεσθαι κἀκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) » ; cette affirmation avait attiré la critique de quelques théologiens byzantins. Maxime avait alors pris la défense du pape Théodore et des théologiens de son entourage et, s'appuyant sur des justifications qu'eux-mêmes avaient fournies pour faire face aux attaques dont ils étaient l'objet, avait montré qu'ils entendaient cette expression dans un sens orthodoxe : « Sur la procession, ils [les Romains] ont amené les témoignages des Pères latins, en plus, bien sûr, de saint Cyrille d'Alexandrie dans l'étude sacrée qu'il fit sur l'Évangile de saint Jean. À partir de ceux-ci ils ont montré qu'eux-mêmes ne font pas du Fils la Cause (αἰτία) de l'Esprit – ils savent, en effet, que le Père est la Cause unique du Fils et de l'Esprit, de l'un par génération, de l'autre par procession (ἐκπόρευσις) – mais ils ont expliqué que celui-ci provient (προϊέναι) à travers le Fils et montré ainsi la connexion et la non-différence de l'essence. [...] Voilà donc ce qu'ont répondu [ceux de Rome] au sujet des choses dont on les accuse sans raison valable. [...] Cependant, suivant ta requête, j'ai prié les Romains de traduire les [formules] qui leur sont propres afin d'éviter les obscurités des points qui s'y rattachent. Mais la coutume de rédiger et d'envoyer ainsi [les Lettres synodiques] ayant été suivie, je me demande si jamais ils y accéderont. Par ailleurs il y a le fait de ne pouvoir exprimer sa pensée dans d'autres mots et dans une autre langue comme dans les siens, difficulté que nous rencontrons nous aussi. En tout cas, ayant fait l'expérience d'être accusés, ils viendront à s'en soucier[157]. »

---

154. « Clarification », p. 943a.

155. *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, chap. 2 : « La question du *Filioque* ».

156. Profession de foi traditionnellement envoyée par le pape et les patriarches à leurs pairs lors de leur élection.

157. *Th. Pol.*, 10 = *Lettre à Marin de Chypre*, PG 91, 136AB.

Maxime n'entend nullement concilier ici, comme le prétend la « Clarification » à la suite du père Garrigues, une tradition cappadocienne qui soulignerait que le Saint-Esprit procède ou a son ekporèse (ἐκπορεύεσθαι) du Père seul quant à son hypostase, ou encore a le Père comme seule origine et cause de son existence personnelle, et une tradition latino-alexandrine qui soulignerait qu'il provient (προϊέναι) ou procède *(procedit)* du Père et du Fils quant à sa nature (ou reçoit du Père et du Fils sa consubstantialité). Maxime veut montrer que l'affirmation que « le Saint-Esprit procède du Père et du Fils » est inacceptable si l'on entend par là que le Fils aussi serait la cause du Saint-Esprit car le Père seul est sa cause ; mais qu'elle est en revanche acceptable si l'on entend par là que le Saint-Esprit sort ou vient par le Fils que ce soit 1) dans le monde où il est envoyé et communiqué comme grâce ou don, 2) « autour de l'essence » divine où il rayonne comme énergie, comme lumière ou comme gloire, ou 3) au sein même de la divinité où il est communiqué comme énergie du Père par le Fils, du Père dans le Fils, ou du Père et du Fils. C'est surtout le premier de ces trois sens (que l'on appelle « économique », et qui concerne les « missions » du Saint-Esprit) qu'ont en vue les Pères tant latins que grecs lorsqu'ils évoquent la procession ou la sortie du Saint-Esprit du Père par le Fils (voire du Père et du Fils), bien qu'ils évoquent parfois en des termes divers, les deuxième et troisième sens[158]. Nous avons cependant montré que saint Augustin constituait parmi eux une exception notable et qu'il n'était pas inclus parmi les Pères latins que Maxime évoquait dans le passage cité, sa triadologie ne répondant pas au critère de recevabilité que Maxime propose, tandis que les triadologies de saint Hilaire de Poitiers, de saint Ambroise de Milan, de saint Léon le Grand, ou de saint Grégoire le Grand y répondent de même que celle de saint Cyrille d'Alexandrie[159]. La formule du pape Théodore Ier et des théologiens de son entourage est selon Maxime à comprendre dans le même sens et ne se situe pas sur le terrain de la théologie augustinienne[160]. Cette position témoigne qu'à l'époque de Maxime la triadologie augustinienne ne s'était pas encore imposée en Occident et que subsistait à côté d'elle dans l'Église latine, jusqu'au plus haut niveau, un courant théologique non augustinien

158. Voir notre étude *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, chapitre 2 : « La question du *Filioque* ».

159. *Ibid.*

160. Comme le remarque l'Archimandrite PLACIDE DESEILLE, « Saint Augustin et le *Filioque* », *Messager de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, 109-112, 1982, p. 68-69.

en accord profond avec la tradition orthodoxe commune des Pères grecs et latins, qui excluait que le *« Filioque »* ou les expressions analogues fussent compris dans un sens théologique se rapportant à l'origine du Saint-Esprit dans son hypostase ou dans son essence.

L'expression utilisée par Maxime – l'Esprit Saint « provient (προϊέναι) à travers [ou par] le Fils » – pour reformuler et résumer la position acceptable du pape Théodore Ier dans la ligne de la tradition des Pères grecs et latins a été d'ailleurs comprise dans un sens économique non seulement par ses commentateurs byzantins (comme saint Nil Cabasilas) mais par des commentateurs latins comme Anastase le Bibliothécaire (qui fut le secrétaire et le conseiller des papes Nicolas Ier, Hadrien II et Jean VIII et qui joua un rôle important dans la politique de l'Église romaine lors de l'affaire photienne). Celui-ci écrit : « Saint Maxime fait comprendre que les Grecs nous accusent faussement, car nous ne disons pas que le Fils est cause ou principe de l'Esprit Saint, comme ils le prétendent, mais prenant en considération l'unité de substance du Père et du Fils, nous reconnaissons qu'il procède du Fils, comme du Père, mais en comprenant certainement le mot "procession" dans le sens de "mission" *(missionem nimirum processionem intelligentes)* : saint Maxime traduit pieusement et engage ceux qui connaissent les deux langues à la paix, car il est évident qu'il enseigne à nous, comme aux Grecs, que le Saint-Esprit d'une certaine manière procède du Fils et d'une autre manière n'en procède pas *(secundum quiddam procedere, secundum quiddam non procedere Spiritum Sanctum ex Filio)*, en montrant la difficulté de traduire d'une langue à une autre sa propriété[161]. »

Si à partir de ces textes qui l'évoquent on revient à la question du vocabulaire, on voit comment la distinction entre l' ἐκπόρευσις et le προϊέναι ne correspond ni pour le pape Théodore Ier (qui a donné de sa formule une explication dont Maxime a eu connaissance), ni pour Maxime ni pour son commentateur latin Anastase, à l'ekporèse selon l'hypostase et au *procedere* de la théologie filioquiste (même entendu sous la forme souple que met en avant la « Clarification » d'une communication de la divinité, du Père et du Fils au Saint-Esprit) qui seraient prétendument conciliés par Maxime. Maxime n'entend pas non plus affirmer par là l'équivalent du *« Filioque »* de la doctrine filioquiste latine (déjà représentée par Augustin) et du διὰ τοῦ υἱοῦ des Pères grecs.

161. *Ad Io. diac.*, PL 129, 560C-561A.

Les deux expressions, celle du pape Théodore Ier (« l'Esprit procède aussi du Fils [ἐκπορεύεσθαι κἀκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον]) » et celle dans laquelle Maxime la reformule (le Saint-Esprit « provient [προϊέναι] à travers [ou par] le Fils ») ont toutes les deux en vue la « procession » ou la « sortie » du Saint-Esprit, entendue dans un sens économique, du Père par le Fils. Ce qui a choqué les théologiens byzantins qui ont protesté contre la formulation du pape, c'est l'usage du verbe ἐκπορεύεσθαι réservé généralement en grec (mais non systématiquement, nous l'avons vu) au sens proprement théologique de la procession alors que le verbe latin *procedere* est utilisé couramment dans les deux sens, théologique et économique. Les théologiens byzantins ont peut-être aussi été choqués par l'usage de l'expression « et aussi du Fils » moins courante parmi les théologiens grecs que l'expression « par le Fils » (mais également acceptable si elle est entendue dans un contexte économique, comme n'hésiteront pas à l'admettre, ultérieurement, saint Photius et saint Grégoire Palamas).

Mais pourquoi alors, si le verbe ἐκπορεύεσθαι était parfois utilisé en grec pour désigner la procession dans un sens économique, les théologiens byzantins se sont-ils indignés de la formule du pape Théodore Ier ? On peut incriminer un manque de culture, mais la raison la plus probable est que ces théologiens, qui étaient gagnés à l'hérésie monothélite, visaient à déconsidérer l'Église de Rome qui était alors la seule à défendre la foi orthodoxe, et aussi à priver Maxime (qui était leur principal adversaire) de son principal soutien. Maxime s'étonne d'ailleurs de leur réaction (sur le plan théologique, mais non sur le plan « politique ») et les présente comme « des chercheurs de prétextes[162] ».

Nous pouvons donc constater par cet autre biais que la théorie linguistique mise au point par le père Garrigues (sur la base d'une fausse compréhension de ce texte de Maxime) et sur laquelle la « Clarification » fonde pour une grande part sa position, est irrecevable.

Il reste cependant un point à débattre : Maxime note que le pape Théodore Ier et les théologiens de son entourage, en affirmant que le Saint-Esprit procède aussi du Fils, « ont voulu manifester le fait [pour l'Esprit] de sortir par lui [le Fils] (τὸ δι'αὐτοῦ προϊέναι), et établir par là la connexion et la non-différence de l'essence (τὸ συναφὲς τῆς οὐσίας καὶ ἀπαράλλακτον) ». S'il a en vue la procession (ou sortie, ou manifestation) du Saint-Esprit

162. *Th. Pol.*, 10, PG 91, 136B.

dans l'ordre économique, comment peut-il utiliser cette dernière expression, de caractère essentialiste ? Celle-ci ne se réfère-t-elle pas à ce qui se passe *in divinis*, et ne concerne-t-elle pas nécessairement l'essence divine elle-même ? On peut répondre que, pour les Pères orthodoxes – les Pères cappadociens ont beaucoup insisté là-dessus dans le cadre de leur réfutation des positions d'Eunome, mais Denys l'Aréopagite encore plus, et Maxime est sur ce point leur héritier –, l'essence divine en elle-même est inconnaissable et ce qui concerne Dieu nous est révélé par les énergies divines. Les énergies divines qui rayonnent éternellement comme gloire ou qui nous sont communiquées comme grâce de Dieu, à partir du Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit, se rapportent à l'essence commune aux trois personnes divines. Une est l'énergie du Père, du Fils et du Saint-Esprit parce que une est leur essence. Puisque les énergies se rapportent à la nature, il n'y a pas des énergies propres au Père, des énergies propres au Fils et des énergies propres au Saint-Esprit, mais ce sont les mêmes énergies qui ont le Père comme source, sont communiquées au Fils, et du Père par le Fils, ou du Père et du Fils, au Saint-Esprit. Cette communication révèle ainsi, comme le dit saint Maxime, « la connexion et la non-différence [ou, pour adopter une autre traduction : l'unité et l'identité] de l'essence ». Les Pères qui ont voulu montrer, contre les pneumatomaques, que le Saint-Esprit lui aussi est Dieu, ont tout simplement montré que toutes les énergies communes au Père et au Fils, le Saint-Esprit devait lui aussi les avoir, en commun avec eux et par nature ; de même que les Pères qui avaient voulu montrer, contre les ariens, que le Fils est Dieu, avaient montré qu'il a toutes les énergies du Père, en commun avec lui et par nature.

CONCLUSION

La « Clarification » semble de prime abord témoigner d'une évolution dans la position catholique romaine à l'égard du *Filioque* et se rapprocher de la position orthodoxe.

Les points les plus tranchés de la doctrine latine (comme l'affirmation que le Saint-Esprit procéderait du Père et du Fils « comme d'un seul principe», ou que le Père et le Fils seraient la cause de l'hypostase du Saint-Esprit) semblent abandonnés. La « Clarification » s'efforce d'adopter une perspective plus personnaliste et moins essentialiste.

Cependant la « Clarification » continue à témoigner de son attachement à la triadologie augustinienne de même qu'à la triadologie thomiste, soulignant l'accord de l'une et de l'autre avec les positions qu'elle défend[163]. Elle affirme d'autre part l'accord de ces mêmes positions avec les définitions du concile de Lyon et de Florence (tout en édulcorant le sens, comme l'avait fait le *Catéchisme de l'Église catholique*)[164], semblant oublier que si ces définitions obtinrent dans un premier temps l'accord des Grecs latinophrones, elles furent rejetées par l'Église orthodoxe comme définitivement étrangères à sa foi, les premières solennellement au concile des Blachernes tenu en 1285 sous la présidence de saint Grégoire de Chypre[165], les secondes, non pas comme le prétend J.-M. Garrigues, « en raison du manque de liberté des évêques orientaux dû aux conditions politiques de l'Empire byzantin[166] », mais grâce à l'activité et à l'œuvre dogmatique de saint Marc d'Éphèse puis de Georges (Gennade) Scholàrios.

Si la « Clarification » semble admettre que le Père seul est la cause de l'existence personnelle du Saint-Esprit, elle ne fait cependant que la moitié du chemin en continuant à affirmer que c'est le Père et le Fils ensemble qui lui communiquent la nature divine. La démarche de la « Clarification » est à cet égard inacceptable à plusieurs titres :

1) Elle dissocie dans le Saint-Esprit son hypostase et son essence et affirme pour celui-ci une double origine : selon l'hypostase et selon l'essence.

2) Elle fonde cette théorie sur une théorie linguistique artificielle qui, de manière inacceptable :

---

163. Notons en passant que dans un article postérieur à la publication de la « Clarification », J.-M. GARRIGUES évoque « les impasses de la justification filioquiste scolastique » pour mieux se livrer à une apologie de la triadologie thomiste (« À la suite de la clarification romaine : le *Filioque* affranchi du "filioquisme" », *Irénikon*, 59, 1996, p. 189-212, repris dans *Le Saint-Esprit, sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit et de sa mission*, Paris, 2011, p. 25-46). Ce dernier ouvrage fait explicitement apparaître les liens de la « Clarification » avec la théologie thomiste et se antécédents augustiniens.

164. « Clarification », p. 943b. Voir aussi J.-M. GARRIGUES, « La Clarification sur la procession du Saint-Esprit et le concile de Florence », *Irénikon*, 68, 1995, p. 501-506, repris dans *Le Saint-Esprit, sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit et de sa mission*, Paris, 2011, p. 25-46.

165. Voir A. PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium. the Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory of Cyprus (1283-1289)*, Crestwood, 1997[2].

166. « La Clarification sur la procession du Saint-Esprit et le concile de Florence », *Irénikon*, 68, 1995, p. 502, repris en substance dans *Le Saint-Esprit, sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit et de sa mission*, Paris, 2011, p. 20.

a) réduit le problème du *Filioque* à un simple malentendu linguistique ;

b) sépare une tradition prétendument cappadocienne d'une tradition prétendument latino-alexandrine (alors que la vraie ligne de partage passe entre la tradition représentée par Tertullien, Augustin et ses disciples d'une part et les Pères orthodoxes, grecs et latins, d'autre part) ;

c) affirme que chacune de ces traditions ne possède qu'une partie de la vérité et est donc complémentaire de l'autre.

La « Clarification » vise en fait à relativiser la foi orthodoxe, à en faire – forte de l'appui, sur ce point, de certains théologiens orthodoxes latinophrones – un *theologoumenon* (c'est-à-dire une simple opinion théologique n'ayant pas valeur de dogme).

Elle cherche dans le même temps à rendre acceptable aux orthodoxes la doctrine latine du *Filioque* :

a) en tentant de lui faire admettre qu'il s'agit là d'un point de vue complémentaire de celui de la tradition cappadocienne (faussement isolée du reste de la Tradition orthodoxe) et non pas incompatible avec elle ;

b) en affirmant l'identité fondamentale de l'affirmation latine que « le Saint-Esprit procède *(procedit)* et du Fils » comprise dans un sens filioquiste et de l'affirmation, que l'on trouve chez les Pères grecs, que le Saint-Esprit procède (ou sort : προϊέναι) du Père par le Fils », faussement interprétée dans le même sens filioquiste.

Le point de vue de la « Clarification » reste pour une grande part un point de vue essentialiste dans la continuité des conciles de Lyon et de Florence et reste incompatible dans son expression actuelle avec la foi orthodoxe.

Ce point de vue reste tributaire des confusions qui sont à la base de la théorie filioquiste « traditionnelle » :

a) la confusion des propriétés hypostatiques et des propriétés de l'essence (bien que cette confusion se trouve, dans la « Clarification », atténuée par rapport à ses expressions antérieures) ;

b) la confusion des propriétés hypostatiques entre elles ;

c) la confusion entre le plan théologique de l'origine du Saint-Esprit et le plan économique de son envoi, de sa mission, de sa communication, de son don dans la création ; de cette confusion résulte une mauvaise interprétation d'une partie des textes patristiques cités, les formules que les Pères utilisent dans un sens économique étant faussement comprises dans un sens théologique ;

d) la confusion de l'essence et des énergies divines qui fait rapporter à l'essence divine ce qui concerne les énergies, lesquelles rayonnent et sont manifestées éternellement « autour de l'essence», ou sont communiquées au sein de la divinité du Père par le Fils, ou du Père et du Fils, au Saint-Esprit ; de cette confusion résulte une mauvaise interprétation d'une autre partie des textes patristiques cités, les formules que les Pères utilisent en ayant en vue la communication des énergies divines (désignées par les Pères orthodoxes tant latins que grecs sous des formes différentes, mais équivalentes) étant faussement comprises comme « une communication de la divinité consubstantielle », soit de l'essence divine elle-même, du Père par le Fils, ou du Père et du Fils au Saint-Esprit.

Bien que l'affirmation que « le Saint-Esprit procède du Père *et du Fils* » soit étrangère aux Pères grecs, les théologiens orthodoxes ont fait de gros efforts pour définir des conditions de recevabilité d'une telle formule, en considérant notamment ce qui pouvait la rapprocher de l'affirmation, que l'on trouve chez les Pères grecs, que « le Saint-Esprit vient du Père par le Fils », au risque d'exagérer l'importance de cette dernière formule (dont les occurrences dans les textes patristiques restent somme toute assez rares) et au risque aussi de laisser à l'arrière-plan l'immense majorité des textes excluant l'intervention du Fils dans la procession du Saint-Esprit.

Acceptant de reconnaître que ces deux formules peuvent avoir un sens non seulement économique (sens cependant le plus fréquent) mais aussi théologique, la théologie orthodoxe ne peut aller plus loin que de considérer que ce sens théologique concerne les énergies divines.

Le dialogue entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique est jusqu'à présent resté bloqué sur ce point parce que la triadologie de l'Église catholique est pour l'essentiel fondée sur la théologie augustinienne et sur la théologie thomiste. Or la distinction entre l'essence et les énergies divines (qui, rappelons-le, a été dogmatisée par plusieurs conciles de l'Église orthodoxe et est donc considérée par elle comme une vérité de foi) est exclue par les principes mêmes de la théologie augustinienne et de la théologie thomiste, qui – quoique pour des raisons différentes – affirment toutes deux l'identité de l'essence et des énergies divines : la théologie augustinienne adopte sur ce point les positions euno-

miennes[167], tandis que la théologie thomiste prend pour base la métaphysique aristotélicienne qui définit Dieu comme « acte pur » et affirme l'identité en lui de l'essence et de l'énergie.

Pour autant que l'Église catholique veuille conserver le *« Filioque »* en lui donnant un sens acceptable pour la théologie orthodoxe, une évolution de sa triadologie et un rapprochement véritable de celle-ci avec la triadologie orthodoxe ne seront possibles que lorsque les théologies augustinienne et thomiste auront perdu leur hégémonie en son sein, autrement dit lorsque la théologie latine aura retrouvé et revalorisé, en les interprétant dans leur perspective propre (et non à travers des grilles de lecture augustinienne ou thomiste) les autres courants théologiques appartenant à sa tradition et se révélant profondément en accord la pensée des Pères grecs. Un espoir se dessine par la perte d'influence de la théologie thomiste au cours de ces dernières décennies et par le recul critique que prennent de plus en plus de théologiens catholiques vis-à-vis de l'augustinisme, mais aussi, et plus positivement, par l'attention dépassionnée que des patrologues et théologiens catholiques de grande envergure portent à la théologie palamite en constatant que celle-ci se situe dans la continuité traditionnelle de la théologie des Pères grecs antérieurs, dont elle ne fait qu'expliciter et souligner certains principes[168].

---

167. Voir J. ROMANIDIS, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine*, p. 77 s. (= « Le Filioque », p. 206 s.).

168. Nous avons en vue en particulier les travaux du cardinal C. JOURNET (« Palamisme et thomisme », *Revue thomiste*, 60, 1960, p. 437-441), du père A. DE HALLEUX (voir notamment « Du personnalisme en pneumatologie », *Revue théologique de Louvain*, 6, 1975, p. 3-30), et plus récemment du père J. LISON (*L'Esprit répandu*, Paris, 1994).

2

La question christologique

À propos du Projet d'union de l'Église orthodoxe et des Églises non chalcédoniennes : problèmes théologiques et ecclésiologiques en suspens

INTRODUCTION

Le dialogue de l'Église orthodoxe et des Églises orientales dites « préchalcédoniennes », « non chalcédoniennes » ou « antichalcédoniennes[1] » a beaucoup progressé ces dernières décennies. Après une « Consultation non officielle » (Aahrus, 1964)[2] qui a abouti à une présentation approfondie des positions théologiques respectives et de leurs points de convergence[3], des rencontres officielles – Bristol (1967)[4], Genève (1970)[5], Addis-Abeba (1971)[6], Balamand (1972), Pendeli (1978), Chambésy (1979, 1985, 1989, 1990, 1993) – ont chacune donné lieu à un communiqué[7]. Le communiqué final de la rencontre de 1989 (Deuxième rencontre plénière de la Commission mixte de dialogue) est généralement considéré comme la forme achevée d'une « Première déclaration

---

1. Il s'agit des Églises copte, éthiopienne, syrienne jacobite (présente en Syrie et en Inde) et arménienne.

2. Les communications et minutes ont été publiées en anglais dans un numéro spécial de *The Greek Orthodox Theological Review*, X, 2, 1964-1965.

3. Voir la Déclaration commune, *ibid.*, p. 14-15 ; traduction française dans « Le Dossier préparatoire du dialogue théologique avec les Églises anciennes d'Orient », Supplément au *S.O.P*, n° 61, 1981, p. 4-5.

4. Les communications et minutes ont été publiées en anglais dans un numéro spécial de *The Greek Orthodox Theological Review*, XIII, 2, 1968.

5. Les communications et minutes ont été publiées en anglais dans un numéro spécial de *The Greek Orthodox Theological Review*, XVI, 1-2, 1971, p. 2-209.

6. Communications et minutes publiées *ibid.*, p. 210-259 et dans *Abba Salama*, VI, 1975, p. 233-254 et VII, 1976, p. 93-227.

7. Textes parus dans les numéros précédemment cités de *The Greek Orthodox Theological Review* puis dans les revues *Abba Salama* et *Episkepsis* ; traduction française dans « Le Dossier préparatoire du dialogue théologique avec les Églises anciennes d'Orient », *Supplément au S.O.P.*, n° 61, 1981, p. 5-27.

de foi commune[8] ». La rencontre de 1990, dans une « Deuxième déclaration commune », a repris et précisé la déclaration précédente, a affirmé l'existence d'une communauté de foi et a défini les mesures pratiques à prendre pour que la pleine communion entre les Églises soit rétablie[9]. La rencontre de 1993 a adopté des « Propositions pour la levée des anathèmes[10] ».

Aux yeux de certains, l'union apparaît non seulement comme imminente, mais encore comme déjà réalisée dans les faits. Le patriarcat d'Antioche a joué à cet égard un rôle de précurseur puisque dès 1991, dans une *Lettre encyclique aux membres du Saint-Synode* de son Église, le patriarche Ignace IV, prenait un certain nombre de mesures concrètes d'union avec l'Église non chalcédonienne (monophysite) de Syrie comme « l'intégration des Pères des deux Églises dans le cursus des études et l'enseignement théologique » (§ 2), « l'arrêt de la réception[11] des membres d'une Église dans la communauté de l'autre quelle qu'en soit la raison » (§ 3), la participation et la concélébration des évêques et des prêtres des deux Églises à des services liturgiques communs, le prêtre le plus anciennement ordonné présidant la cérémonie (§ 6, 10, 11, 14), la dispensation des Saints Mystères (dont le baptême, la chrismation et la communion eucharistique) par un prêtre appartenant à une Église aux membres des deux Églises indistinctement (§ 9), l'ordination du clergé d'une Église en présence du clergé de l'autre Église (§ 12). Plus récemment, le 5 avril 2001, le patriarcat grec-orthodoxe d'Alexandrie a conclu avec l'Église copte un « Accord pastoral » qui reconnaît la validité du sacrement du mariage dispensé dans l'une ou l'autre des deux Églises, en justifiant cette reconnaissance mutuelle par « les accords réalisés en 1989 en Égypte et en 1990 à Genève en ce qui concerne les questions christologiques, la restauration de la communion entre les deux familles, et finalement la reconnaissance du sacrement du baptême [de l'une et de l'autre] ». En outre, dans beaucoup d'églises orthodoxes d'Occident, des fidèles appartenant à des Églises non chalcédoniennes sont couramment admis à la communion et leurs enfants sont baptisés sans que cela présuppose leur adhésion à la foi de l'Église orthodoxe.

---

8. Texte dans *Episkepsis*, n° 422, 1989, p. 7-8 (édition grecque), p. 11-12 (édition française).

9. Texte dans *Episkepsis*, n° 446, p. 17-22.

10. Texte de la version anglaise originale dans *Supplément au S.O.P.*, n° 183, 1993.

11. Il s'agit de la réception officielle, dans l'Église, selon les formes prévues par les canons, d'anciens hérétiques ou schismatiques.

Le Projet d'union a reçu et continue à recevoir, en Occident, un important soutien de la part d'un certain nombre de personnalités et de médias orthodoxes. Il est d'ailleurs étonnant de voir qu'aient pu se mettre d'accord sur ce sujet des orthodoxes appartenant tant au courant intégriste qu'au courant progressiste et qui sont opposés sur presque tous les autres sujets[12].

Le Projet d'union a cependant également suscité de multiples réserves dans les pays de tradition orthodoxe (notamment en Grèce, en Russie, en Serbie, à Chypre[13]). Ces réserves n'ont pas toujours été exprimées, mais se sont souvent traduites par une inertie totale vis-à-vis des « Déclarations communes » et des mesures d'applications qui ont été décidées à leur suite. Cette inertie est apparue à certains comme équivalant à un rejet implicite. Et beaucoup pensent aujourd'hui, y compris parmi les partisans de l'Union, non seulement que celle-ci « ne se fera pas » mais qu' « elle est déjà enterrée ». Parmi les critiques théologiques et ecclésiologiques du Projet d'union, l'une des plus importantes et des plus autorisées a été celle qui a été exprimée, en plusieurs

---

12. Aux yeux du courant progressiste, les questions dogmatiques apparaissent secondaires au regard de valeurs comme « l'amour », « la concorde », « l'unité », etc. Quant au courant intégriste, bon nombre de ses membres éprouvent depuis toujours de la sympathie pour la mouvance monophysite ; il est significatif à cet égard que, dans un article ancien (« Écueils ecclésiologiques », *Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 1, 1950, p. 21-22), V. LOSSKY qualifie la mentalité intégriste, dans l'Orthodoxie, de « monophysite ». Un certain nombre d'intégristes orthodoxes, farouchement opposés à l'Église de Rome, voient en Chalcédoine une victoire de la théologie latine (celle du Tome de Léon) et ont tendance, par opposition, à accorder leurs faveurs au courant alexandrin jusqu'en ses formes les plus extrêmes, quitte à friser le monophysisme. Notons que dès les discussions théologiques de Aahrus, un accord se fit rapidement entre plusieurs des représentants des Églises orthodoxes et les représentants des Églises non chalcédoniennes « sur le dos » du saint pape Léon le Grand et de son *Tome à Flavien*, ce qui ne manqua pas d'inquiéter les pères G. Florovsky et J. Meyendorff. Le premier fit remarquer : « Je suis de tout cœur pour une réconciliation entre les Églises orientales, mais je ne suis pas pour une surévaluation de l'Orient. L'Occident aussi appartient à l'*oïkoumenè*. Nous ne pouvons pas nous permettre d'oublier l'Occident et le Tome de Léon. La Tradition chrétienne est universelle. L'Église byzantine craignit de produire un schisme en rejetant le Tome de Léon. Nous devons, nous aussi, faire attention à cela » (« Discussion concerning the Paper of Professor Karmiris », *The Greek Orthodox Theological Review*, X, 1964-1965, p. 80). Pour la réaction du père Jean Meyendorff, voir « Discussion concerning the Paper of Father Romanidis », *ibid.*, p. 102.

13. Le professeur A. N. PAPAVASSILIOU, qui a participé au dialogue en tant que délégué de l'Église de Chypre et qui avait approuvé le Projet d'union, a récemment retourné sa position, et publié un volume de 350 pages qui retrace l'historique du dialogue et jette un regard critique sur ses conclusions (Ὁ θεολογικός Διάλογος μεταξύ Ὀρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (Ἱστοριοκο-δογματική Μελέτη), t. I, Nicosie, 2000).

étapes, par la Communauté monastique du Mont-Athos[14]. Victime, comme toutes les autres, d'un black-out de la part des médias orthodoxes occidentaux favorables à l'Union, elle a néanmoins attiré l'attention de ceux qui sont conscients du fait, historique et peu contestable, que, dans bien des crises qu'a subies l'Église orthodoxe, la Communauté monastique de l'Athos s'est manifestée comme sa conscience dogmatique et a largement contribué à préserver l'intégrité de sa foi. Cette critique, même si elle n'approfondit pas autant qu'on pourrait le souhaiter tous les sujets qu'elle aborde, a fait apparaître un certain nombre de problèmes posés par l'état actuel du Projet, mettant au jour plusieurs des points qui suscitent un profond malaise parmi les orthodoxes et constituent des obstacles majeurs à la réalisation effective de l'Union[15].

---

14. Ces Déclarations ont été publiées dans le volume intitulé Εἶναι οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι ὀρθόδοξοι; [Les antichalcédoniens sont-ils orthodoxes ?], Mont-Athos, 1995. L'intégralité du volume a été traduit en roumain sous le titre : *Sunt anticalcedonienii ortodocşi ?*, Bucarest, 2007. On trouvera une traduction anglaise de la première Déclaration (de février 1994), intitulée « Suggestions d'un comité de la Communauté sacrée de la Sainte Montagne Athos concernant le dialogue des orthodoxes avec les non-chalcédoniens » et de la deuxième Déclaration (de mai 1995), intitulée « Mémorandum de la Communauté sacrée du Mont-Athos concernant le dialogue des orthodoxes avec les non-chalcédoniens » sur les sites Internet : http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/ mono_athos.htm et athos2.htm. Le métropolite Damaskinos a répondu à ce Mémorandum [« Réponse du métropolite Damaskinos de Suisse, coprésident du dialogue avec les Églises orientales orthodoxes, à une lettre de la Communauté monastique du Mont-Athos concernant ce dialogue », *Episkepsis*, 521, août 1995, p. 9-19] ; une réponse de la Communauté du Mont-Athos à cette Réponse a été publiée dans le volume intitulé Παρατηρήσεις περί τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου ὀρθοδόξων καί ἀντιχαλκηδόνίων. Ἀπάντησις εἰς κριτικήν τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Ἑλβετίας κ. Δαμασκηνοῦ [Remarques au sujet du dialogue théologique des orthodoxes et des antichalcédoniens. Réponse à la critique du Révérendissime métropolite de Suisse Damaskinos], Mont-Athos, 1996. On en trouvera une traduction française dans *La Lumière du Thabor*, 47-48, 1996, p. 113-122.

15. Parmi les dossiers critiques les plus récents ayant un certain volume et un poids théologique incontestable et dont les auteurs appartiennent à une Église canonique, voir l'ouvrage déjà cité du professeur A. N. PAPAVASSILIOU, (Ὁ θεολογικός Διάλογος μεταξύ Ὀρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (Ἱστοριοκοδογματική Μελέτη), t. I, Nicosie, 2000), et le dossier établi par I. VLĂDUCĂ, D. POPESCU et G. FECIORU, *Acceptăm unirea cu monofiziţii ? Românii ortodocşi între optimism, dezinfromare şi apostazie*, Lacu, Mont-Athos, 2008. Les auteurs de ce dernier ouvrage déplorent un infléchissement récent des positions de l'Église roumaine dans le cadre du dialogue, et dénoncent en particulier les positions relativistes du père N. D. Necula, membre de la commission de dialogue (plutôt connu comme liturgiste que comme spécialiste de christologie), en comparaison des positions traditionnelles précédemment soutenues par d'éminents théologiens comme le père D. Staniloae, T. M. Popescu ou N. Chiţescu. D'après les renseignements dont nous disposons, un certain nombre de hiérarques de l'Église roumaine qui, dans un premier temps, avaient hâtivement pris position en faveur du projet d'union, se montrent maintenant, après plus ample infor-

La large adhésion, en Occident, d'orthodoxes de diverses tendances au Projet d'union a sans aucun doute été favorisée par une sous-évaluation de ses enjeux théologiques et par le manque de conscience des problèmes qu'il pose en son état actuel sur les plans dogmatique et ecclésiologique[16]. Ces deux facteurs s'expliquent eux-mêmes

— premièrement par l'affaiblissement général de la conscience dogmatique qui caractérise notre époque[17] et que l'on peut observer au sujet d'autres problèmes théologiques (notamment dans le domaine trinitaire) ;

— deuxièmement par une certaine tendance à la « mondialisation » qui fait se rassembler, au nom d'une foi de plus en plus minimaliste, des croyants non seulement de différentes confessions chrétiennes mais de diverses religions[18] ;

---

mation et réflexion, réservés à son égard. Il ne semble donc pas que l'accord donné au Projet d'union par l'Église roumaine puisse être considéré comme ferme et définitif. On trouvera un historique des relations de l'Église roumaine avec les Églises non chalcédoniennes dans l'article du père N. V. Durǎ, « Relaţiile cu Bisericile vechi-orientale », dans *Autocefalie şi comuniune. Biserica Ortodoxa Română în dialog şi cooperare externă (1885-2010)*, Bucarest, 2010, p. 272-297.

16. Presque tous les dossiers publiés en faveur du Projet d'union visent surtout à mieux faire connaître les Églises non chalcédoniennes dans leur histoire et leur réalité actuelle, et mettent surtout en valeur les richesses de leur liturgie, de leur iconographie, de leur musique liturgique et de leur spiritualité, mais ne font qu'effleurer les questions théologiques (voir par exemple les numéro spéciaux de *Le Messager orthodoxe* (126, 1994-1995) et de *Contacts* (51, 1999).

17. Ce manque de conscience dogmatique était déjà dénoncé par l'article du père Georges FLOROVSKY, « A Criticism of the Lack of Concern for Doctrine among Russian Orthodox Believers », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 3, 1955, repris dans *The Collected Works of Georges Florovsky*, t. XIII, p. 168-170.

18. Le métropolite Damaskinos est un représentant typique de cette tendance. Il s'est notamment illustré, dans la célèbre réunion d'Assise en 1986, par la participation à une cérémonie religieuse syncrétiste, aux côtés, entre autres, de moines bouddhistes, de sikhs, d'hindous, de chamanes indiens d'Amérique du Nord et d'animistes africains. Un autre protagoniste du Projet d'union, le métropolite non chalcédonien Paulos Mar Gregorios, partage la même idéologie humaniste ; il déclarait notamment, en 1993 au « Parlement des Religions du Monde » *(sic)* : « notre but doit être de fournir un fondement multiforme sur lequel les cultures du monde peuvent se rassembler et vivre dans un rassemblement global des religions. [...] L'histoire nous pousse à nous unir dans un humanisme universel. » Le métropolite Emmanuel (Adamakis), nommé en 2007 président orthodoxe de la commission de dialogue avec les Églises non chalcédoniennes, déclarait quant à lui à Madrid le 18 juillet 2008 : « Les communautés de foi peuvent faire contrepoids à l'humanisme laïque et au nationalisme, grâce à l'humanisme spirituel et à l'œcuménisme. » Le même métropolite a organisé les 23 et 24 mai 2011 à Bordeaux, quelques jours avant la réunion du G8, un « Sommet des religions » où étaient représentée « la grande diversité des familles religieuses » (orthodoxes, catholiques-romains, protestants, non-chalcédoniens, musulmans, bouddhistes, shintoïstes, bahá' ís). Le site de la métropole grecque (www.metropolegrecque.fr) précise que le métropolite Emmanuel a été « le

— troisièmement par le fait qu'il s'agit ici de questions théologiques extrêmement complexes et subtiles dont le détail échappe non seulement, faute d'une culture historique et théologique suffisante, à beaucoup de ceux qui en parlent dans un certain nombre de médias orthodoxes[19], mais encore à bon nombre d'historiens et de théologiens par ailleurs qualifiés[20].

participants : « en tant que croyants, nous nous considérons tous comme redevables à l'égard de la transcendance divine - l'auteur et créateur de toute chose ». On comprend que, dans une telle perspective globalisante, les divergences dogmatiques en matière de christologie entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes apparaissent comme un détail. On pourrait associer au même état d'esprit le métropolite Kallistos Ware qui, depuis longtemps dans ses livres, place sur le même plan et au même niveau d'autorité les Pères de l'Église et des écrivains anglicans, musulmans ou bouddhistes. Lors d'une conférence à l'Institut Saint-Serge de Paris le 27 juin 2010, aussitôt après avoir fait la promotion de l'intercommunion entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes, il préconisait le dialogue interreligieux entre l'Église orthodoxe et le judaïsme et l'islam, sans se demander si, sur le plan dogmatique, ce dialogue peut avoir un sens et un avenir quelconque pour l'Église orthodoxe face à deux religions qui nient les deux dogmes sur lesquels repose sa foi, à savoir la Trinité des Personnes divines et le fait que le Christ est Fils de Dieu et Dieu.

19. Récemment, dans plusieurs conférences (Institut Saint-Serge, Paris, le 27 juin 2010 ; émission « Orthodoxie » sur France 2 le 12 septembre 2010) diffusées par les médias orthodoxes, le métropolite Kallistos Ware affirmait : « Pourquoi n'avons-nous pas la communion eucharistique avec nos frères les coptes, les éthiopiens, les arméniens ? Je ne comprends pas. » On pourrait d'abord dire aux promoteurs du Projet d'union qui citent ces paroles en faveur de leurs positions, que le fait de ne pas comprendre quelque chose n'est pas une référence. On pourrait ensuite inviter Mgr Kallistos, dont la compétence est reconnue dans le domaine de l'histoire de la spiritualité orthodoxe, à approfondir sa compréhension de l'ecclésiologie orthodoxe (en particulier du fait que, dans l'Église orthodoxe, la communion présuppose une identité de foi) et surtout sa connaissance du dogme christologique et de la façon dont il est confessé et compris dans les différentes Églises orientales. On pourrait adresser la même invitation au père Boris Bobrinskoy qui, dans sa préface au livre de C. CHAILLOT, *Vie et spiritualité des Églises orthodoxes orientales*, Paris, 2011, qualifie d'« orthodoxes » les Églises non chalcédoniennes, comprend mal les positions respectives de l'Église orthodoxe et des Églises non chalcédoniennes vis-à-vis de la christologie de saint Cyrille d'Alexandrie, réduit le courant monophysite au seul eutychianisme, considère que les différences dogmatiques entre la foi christologique de l'Église orthodoxe et la foi christologique des Églises non chalcédoniennes ne tiennent qu'à un malentendu linguistique, et que, en conséquence, il n'y a pas, du point de vue de la foi, d'obstacle empêchant de commmunier au même calice (p. 5-6). Les positions dogmatiques du père Boris Bobrinskoy se révèlent donc aussi floues en matière de christologique qu'en matière de triadologie (voir nos remarques dans le chapitre précédent, p. 11), et on ne peut manquer de se poser la question suivante : de quelle dogmatique le père Boris Bobrinskoy a-t-il été le professeur pendant trente ans à l'Institut Saint-Serge de Paris ?

20. Par exemple, l'interprétation de la théologie de saint Cyrille d'Alexandrie et celle de Sévère d'Antioche, en raison de leurs fluctuations et de leurs ambiguïtés terminologiques, requièrent l'intervention de spécialistes avertis, de même que la compréhension de l'argumentation de Maxime le Confesseur (l'un des

Cette sous-évaluation des enjeux théologiques et ecclésiologiques semble avoir affecté même la commission de dialogue chargée d'élaborer le Projet d'union, à tel point qu'on a pu s'interroger[21] sur la compétence de ses membres puisqu'on peut constater, au vu des travaux produits par celle-ci, qu'ils ignorent presque totalement (du moins en fait) l'opposition de la tradition patristique à la théologie non chalcédonienne, et ignorent en particulier les œuvres produites à ce sujet par l'empereur Justinien, saint Maxime le Confesseur, saint Jean Damascène (qui a écrit plusieurs opuscules contre les antichalcédoniens) ou saint Photius (qui a écrit plusieurs lettres contre les positions christologiques et ecclésiologiques des Arméniens) et par bien d'autres Pères ou théologiens de l'Église orthodoxe[22]. Ces « experts » se réfèrent en revanche presque exclusivement (explicitement ou implicitement) aux travaux de l'historien catholique J. Lebon (qui tentent de montrer l'orthodoxie de la christologie non chalcédonienne en affirmant sa fidélité à la pensée théologique de Cyrille), en ignorant ou en masquant d'ailleurs que ses conclusions sont en désaccord avec celles d'autres historiens[23].

Il est par ailleurs frappant de constater que si les « minutes » des travaux de la commission de dialogue ont été, dans les premiers temps, publiées en détail[24], elles ne le sont plus depuis

---

principaux adversaires de la christologie de Sévère d'Antioche), en raison de la difficulté de son style et de la complexité de sa pensée.

21. Comme le fait le professeur Th. ZISIS dans son article « Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός καί ἡ " Ὀρθοδοξία " τῶν Ἀντιχαλκηδονίων [Saint Jean Damascène et l'"orthodoxie" des non-chalcédoniens] », *Γρηγόριος ὁ Παλαμας*, 744, 1992, p. 1137.

22. La participation, aux premières rencontres, de patrologues de qualité comme les pères G. Florovsky, J. Meyendorff ou J. Romanidis ne laisse guère de doute sur le fait que cette ignorance est délibérée, et que les responsables des débats les ont organisés de telle sorte que ces sujets n'y soient pas abordés. Mais on peut alors se poser des questions sur la méthodologie et les résultats d'un dialogue qui se refuse à examiner et à résoudre les points de divergence et fait délibérément l'impasse sur une grande partie de la Tradition orthodoxe.

23. Comme J. C. L. GIESELER (*Commentatio, qua Monophysitarum veteru errores ex eorum scriptis recens editis praesertim illustrantur*, 2 vol., Göttingen, 1835 et 1838), J. A. DORNER (*Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2 vol., 2e éd., Stuttgart et Berlin, 1845 et 1853), A. HARNACK (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e éd., t. II, Fribourg et Leipzig, 1894), F. LOOFS (*Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, « Texte und Untersuchungen » 3, 1-2, Leipzig, 1887), P. JUNGLAS (« Leontius von Byzanz », dans A. EHRARD et J. P. KIRSCH (éd.), *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, t. VII, 3, Paderborn, 1908).

24. Voir J. S. ROMANIDIS, P. VERGHESE, N. A. NISSIOTIS (éd.), « Unofficial Consultation between Theologians of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches, 2 August 11-15, 1964. Papers and Minutes », *The Greek Orthodox Theological Review*, X, 2, Winter 1964-1965 (numéro spécial) et *The Greek*

plusieurs années, ce qui laisse le peuple orthodoxe dans l'ignorance et dans le doute en ce qui concerne la réalité et la nature des considérations théologiques qui ont pu motiver ou justifier certaines formules des Déclarations communes[25]. En fait, la réflexion proprement théologique semble avoir été limitée à la rencontre de Aahrus (1964), les rencontres ultérieures traitant essentiellement des questions ecclésiologiques.

C'est le métropolite Damaskinos, l'un des principaux promoteurs de l'Union, qui, à l'issue des dernières rencontres et à l'occasion des critiques que les Déclarations communes ont suscitées, s'est chargé de fournir certains commentaires et certaines justifications théologiques et ecclésiologiques supplémentaires[26].

Ceux-ci sont particulièrement révélateurs des présupposés et des arrière-plans des Déclarations communes. Ces dernières ont été rédigées selon une technique éprouvée dans le domaine des relations œcuméniques depuis de nombreuses années et qui est maintenant très au point : il s'agit de présenter, de la manière la plus générale et la plus brève possible, les points d'accord et de taire les points de désaccord. C'est la raison pour laquelle il convient de lire les Déclarations communes non seulement en elles-mêmes, mais encore à la lumière de leurs commentaires.

Les remarques qui suivent ont pour but de faire apparaître les ambiguïtés, les contradictions, les lacunes et les insuffisances que comportent les Déclarations communes ainsi que le Projet d'union en son état actuel[27]. Leur but, constructif, est de donner lieu à une

---

Orthodox Theological Review, XVI, 1-2, 1971 (numéro spécial) repris dans *Does Chalcedon Divide ou Unite ?*, Genève, 1981.

25. Ce reproche est légitimement fait par le Mémorandum de la communauté du Mont-Athos, *op. cit.*, p. 49.

26. Voir *Episkepsis*, 446, 1990, p. 3-11 ; 516, 1995, p. 10-22 ; 521, 1995, p. 9-19.

27. Ces ambiguïtés et insuffisances sont reconnues par un certain nombre d'évêques et de théologiens des diverses Églises orthodoxes, qui cependant craignent souvent de s'exprimer publiquement à ce sujet. Même O. CLÉMENT, par ailleurs très favorable au Projet d'union, écrivait récemment : « Qu'il reste encore des ambiguïtés dans les textes d'union [...], cela prouve qu'il faut encore travailler, encore approfondir » (« Chalcédoniens et non-chalcédoniens, quelques explications », *Contacts*, 51, 1999, p. 205). Nous ne partageons cependant pas sa conclusion que « cela se fera d'autant mieux que la communion aura été établie » *(ibid.)*, puisqu'un principe de base de l'ecclésiologie orthodoxe est que la communion ne peut s'établir que sur le fondement préalable d'une parfaite unité de foi.

continuation et à un approfondissement du dialogue[28], qu'on ne saurait considérer comme abouti, et d'amener à préciser certains points qui aujourd'hui restent inacceptables en l'état et font peser de lourds soupçons sur la nature exacte de la foi professée en commun par les deux parties, ce qui risque de compromettre définitivement une union établie sur une telle base[29]. Le dialogue a connu ces dernières années des avancées importantes, et il s'offre aux Églises des deux bords, mues par une volonté sincère et profonde d'unité, l'une des occasions d'union les plus favorables que l'histoire leur ait jusqu'à présent fournies. Il ne faudrait pas manquer, alors qu'on est près du but, cette chance historique et cette opportunité offerte par la Providence.

A. AVANCÉES THÉOLOGIQUES ET ECCLÉSIOLOGIQUES DU DIALOGUE

Que des Églises qui se sont combattues pendant des siècles – et dont les membres sont allés, en certaines périodes de l'histoire, jusqu'à s'entre-tuer – aient appris à dialoguer, à prendre conscience de leurs racines anciennes communes et des points communs qu'elles ont conservés (non seulement sur le plan de la liturgie et de la spiritualité, mais encore sur le plan théologique), à se respecter et à s'aimer n'est pas un mince résultat des rencontres entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes.

Les discussions ont fait apparaître, avec le recul de l'histoire, ce qui, dans la séparation des orthodoxes et des non-chalcédoniens et dans leur opposition mutuelle, pouvait être dû à des facteurs politiques, sociologiques ou psychologiques.

Elles ont mieux fait apparaître aussi le rôle que les différences du vocabulaire utilisé avait joué dans les incompréhensions théologiques réciproques et dans leur perpétuation, et ont pu ainsi lever certains malentendus.

On a pris conscience aussi que les Églises non chalcédoniennes avec lesquelles on dialoguait ne méritaient pas le qualificatif de « monophysites » entendu de la même manière qu'il s'applique à la doctrine d'Eutychès, doctrine que le principal théologien des

---

28. Nous prenons ici au mot le métropolite Damaskinos qui affirmait que toute critique des documents déjà publiés « pourrait être considérée comme un prolongement dudit dialogue » (cité dans *Contacts*, 51, 1999, p. 212).

29. Elle paraît déjà fort compromise à certains. Un fervent partisan du Projet d'union, qui a consacré à son soutien un important recueil, nous confiait récemment : « L'Union ne se fera pas. »

Églises non chalcédoniennes, Sévère d'Antioche[30], a clairement réprouvée et durement critiquée.

Enfin un pas en avant semble avoir été accompli par les Églises non chalcédoniennes en direction de l'Église orthodoxe, supprimant ainsi ce qui constituait jusqu'alors de sérieux obstacles à l'union : le monoénergisme et le monothélisme auxquels les Églises non chalcédoniennes s'étaient ralliées au VIIe siècle semblent répudiés par l'attribution à la nature divine incréée de « tous ses traits propres et toutes ses fonctions [...], y compris la volonté naturelle et l'énergie naturelle » et à la nature humaine créée de « tous ses traits propres et toutes ses fonctions, même la volonté naturelle et l'énergie naturelle[31] ».

Quelques autres points positifs sont notés par les observateurs. La notion de « personne composée » (ὑπόστασις σύνθετος) pour désigner le Christ est utilisée plutôt que la notion de « nature composée[32] » (bien qu'il ne soit pas sûr qu'elle soit entendue dans son sens néochalcédonien[33] et bien que pour les non chalcédoniens hypostase reste un synonyme de nature, Sévère lui-même parlant d' « une nature [et hypostase] composée » [μία φύσις καὶ ὑπόστασις σύνθεθος][34]). La double consubstantialité du Logos est affirmée[35] ; il est professé que le Christ est non seulement pleinement Dieu mais pleinement homme[36] ou homme parfait[37]. Les quatre adverbes utilisés par la définition du concile de Chalcédoine pour exprimer apophatiquement le mystère de l'union hypostatique sont repris : « sans confusion (ἀσυγχύτως), sans

30. Dans cette étude, nous prendrons surtout, comme référence de la théologie antichalcédonienne, celui qui fut son représentant majeur, Sévère d'Antioche (voir *infra* les notes 139 et 140). Celui-ci se situe cependant dans la postérité des théologiens antichalcédoniens antérieurs comme Philoxène de Mabboug, Timothée Aélure, Jean de Tella, dont J. LEBON, dans ses magistrales études – *Le Monophysisme sévérien* (Louvain, 1909) et « La christologie du monophysisme syrien » (dans A. GRILLMEIER et H. BACHT [éd.], *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. I, Würzburg, 1951, p. 425-580) – étudie la pensée parallèlement à celle de Sévère en faisant voir comment cette dernière la développe et la précise.

31. Première déclaration commune, n° 8 ; cf. Deuxième déclaration commune, n° 4.

32. Première déclaration commune, n° 6-7 ; Deuxième déclaration commune, n° 3.

33. Comme le pense le père A. DE HALLEUX, « Actualité du néochalcédonisme. À propos d'un accord récent », dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 490.

34. *Lettre 3 à Jean l'Higoumène.*

35. Deuxième déclaration commune, n° 1, 2 et 7.

36. Première déclaration commune, n° 5.

37. Deuxième déclaration commune, n° 1.

changement (ἀτρέπτως), sans séparation (ἀχωρίστως) et sans division (ἀδιαιρέτως)[38] ».

Nous allons voir cependant que certains de ces points ne constituent, à bien des égards, que des avancées apparentes tandis que d'autres problèmes, théologiques et ecclésiologiques restent non résolus.

B. PROBLÈMES THÉOLOGIQUES ET ECCLÉSIOLOGIQUES EN SUSPENS

I. LE REFUS DE DÉNOMBRER LES NATURES DU CHRIST.

Il n'est nulle part affirmé, dans les deux Déclarations communes, que les natures du Christ, la divine et l'humaine, sont deux. Les différents passages où l'affirmation de la dualité des natures pourrait ou même devrait être affirmée contournent et éludent une telle formulation. On voit appliqué ici, et accepté par les signataires orthodoxes des deux Déclarations, l'un des principes fondamentaux de la théologie non chalcédonienne : le refus de dénombrer les natures[39], les théologiens non chalcédoniens attribuant au nombre la propriété de diviser et de séparer les natures et de porter ainsi atteinte à l'unité du Christ. Ce refus, qui se trouvait déjà chez Dioscore, prenait chez Sévère d'Antioche un caractère obsessionnel et allait jusqu'à lui faire pratiquer une « épuration du langage christologique » des Pères antérieurs et à lui faire gommer ce qui, chez Cyrille même ou chez Athanase, correspondait à l'affirmation de deux natures ou s'en rapprochait[40]. « Pour Sévère la thérapie était claire : la seule médecine contre Chalcédoine était la suppression radicale du fonds linguistique théologique de la terminologie des deux natures dans toute son étendue[41]. » Les signataires des Déclarations, à défaut de se montrer fidèles au concile de Chalcédoine et aux Pères qui l'ont précédé, se montrent parfaitement fidèles à ce principe et à cette méthode de Sévère d'Antioche. En refusant de parler de

38. Première déclaration commune, n° 10 ; Deuxième déclaration commune, n° 4.

39. Ce refus est rappelé par le pape de l'Église copte Shenouda III dans son Discours inaugural de la 2ᵉ réunion plénière de la Commission mixte de dialogue (Anba-Bishoy, 1989), *Episkepsis*, 422, 1989, p. 6.

40. Voir A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VIᵉ siècle*, Paris, 1993, p. 107-108.

41. *Ibid.*

« deux natures », le Projet d'union renouvelle l'erreur qui avait été dans le passé celle de plusieurs Pactes d'union avec les monophysites (comme le célèbre *Hénotikon* de Zénon [482]), Pactes qui ont été rejetés par la conscience orthodoxe et ont été voués à l'échec dans les mois ou les années qui ont suivi leur proclamation.

Le refus de Sévère et des autres théologiens antichalcédoniens de parler de deux natures fut fortement critiqué par les théologiens orthodoxes, notamment par Justinien[42], par saint Maxime le Confesseur[43] et par saint Jean Damascène[44], qui y voyaient l'un des signes du caractère hérétique de la doctrine de Sévère. Ils soulignent que le nombre distingue mais ne divise pas et ne sépare pas. En revanche le refus de dénombrer les natures introduit la confusion et justifie le qualificatif de « monophysite » appliqué à la théologie non chalcédonienne (même s'il s'agit d'une forme de monophysisme différente de celle d'Eutychès qui nie la dualité des natures en raison de sa croyance en l'absorption de la nature humaine par la nature divine).

L'affirmation qu'il y a deux natures apparaît cependant dans la deuxième Déclaration, mais dans un contexte qui en modifie et en atténue la signification première, reçue par la tradition orthodoxe (voir *infra*).

II. L'AFFIRMATION QUE LES NATURES DU CHRIST NE SONT DISTINCTES QUE « PAR LA SEULE PENSÉE ».

L'un des points les plus discutables des deux Déclarations communes est l'affirmation que les natures du Christ ne sont distinctes que « par la seule pensée (τῇ θεωρίᾳ μόνῃ) ». Le texte de la Première déclaration commune est le suivant : « Lorsque nous parlons de l'une hypostase composée de notre Seigneur Jésus-Christ [...], nous voulons dire que l'une hypostase éternelle de la deuxième personne de la Trinité a assumé notre nature créée, l'unissant ainsi à sa propre nature divine incréée pour former une seule existence (ὕπαρξις) divino-humaine réelle (πραγμάτική) unie inséparablement et inconfusément, dans laquelle les natures sont distinguées (διακρίνονται) par la seule pensée (τῇ θεωρίᾳ

42. *Contre les monophysites*, éd. Schwartz, p. 8-9.
43. *Lettres*, 12, PG 91, 473B-481A ; 13, PG 91, 513A-516C ; 15, PG 91, 561C-568A.
44. *Exposé exact de la foi orthodoxe*, III, 5, éd. Kotter, p. 118-119 et 126-128.

μόνη)[45]. » La Deuxième déclaration commune reprend par deux fois cette dernière affirmation. Elle note tout d'abord que « les deux familles acceptent que les natures [...] sont distinguées seulement par la pensée (τῇ θεωρίᾳ μόνῃ)[46] ». Elle parle ensuite des « natures, avec leurs propres énergies et volontés », et elle affirme : « les orthodoxes orientaux admettent que les orthodoxes sont justifiés dans leur utilisation de la formule des deux natures, puisqu'ils reconnaissent que la distinction est "par la seule pensée". Cyrille [d'Alexandrie] a interprété correctement cette utilisation dans sa lettre à Jean d'Antioche et dans ses lettres à Acace de Mélitène (PG 77, 181-201), à Euloge (PG 77, 224-228) et à Succense (PG 77, 228-245)[47]. »

On voit dans cette Deuxième déclaration que les non-chalcédoniens acceptent à cet endroit de dire que les natures du Christ sont deux, mais seulement à condition – condition posée par eux et acceptée par leurs interlocuteurs orthodoxes, cosignataires de la Déclaration – qu'il soit entendu que cette dualité n'existe que pour la pensée, qu'elle soit autrement dit une pure distinction de raison ne correspondant pas à une distinction réelle.

Il n'y a là aucune avancée du dialogue théologique du côté des non-chalcédoniens, puisque cette position était déjà celle de Sévère d'Antioche[48]. En revanche, ce qui est nouveau, c'est que les orthodoxes signataires de la Déclaration renoncent à affirmer une distinction des natures « en réalité et en fait » et qu'ils renient ici la définition dogmatique du concile de Chalcédoine qui confesse « un seul et même Christ, Fils, Seigneur, l'unique engendré, *reconnu en deux natures*, [...] *la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union*[49] », étant entendu que « pour les Pères de Chalcédoine une distinction réelle, mais non divisive, doit être préservée pour que l'unité reste inconfuse[50] ».

La Deuxième déclaration commune prétend appuyer cette affirmation que les natures sont distinguées « seulement par la pensée » sur trois textes de saint Cyrille d'Alexandrie. Notons cependant que dans sa célèbre lettre de réconciliation de 433 à

---

45. Première déclaration commune, n° 6.
46. Deuxième déclaration commune, n° 4.
47. Deuxième déclaration commune, n° 7.
48. Voir J. LEBON, *Le Monophysisme sévérien*, p. 346-369.
49. *Denzinger* n° 302.
50. A. DE HALLEUX, « Actualité du néochalcédonisme. À propos d'un accord récent », dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 492. Cf. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, t. I, Fribourg-en-Brisgau, 1989, p. 773-774.

Jean d'Antioche[51], Cyrille ne parle pas de la distinction des natures du Verbe incarné « par la seule pensée » et s'oriente même dans la direction opposée, puisqu'il accepte de répartir certaines des appellations du Christ entre les deux natures, « ce qui suppose évidemment la distinction réelle et non purement notionnelle de celles-ci[52] ». Quant aux autres lettres citées en référence (à Acace de Mélitène, à Euloge et à Succense), elles comportent en effet – comme d'ailleurs d'autres lettres de Cyrille qui ne sont pas citées ici[53] – l'expression de la distinction des natures par la seule pensée. Les commentateurs anciens et modernes de Cyrille considèrent que par cette affirmation il veut exclure la conception de deux natures subsistant séparément comme des hypostases, mais ne nie pas pour autant dans le Verbe incarné la permanence de ses deux natures. Comme le note F. Loofs, il « veut marquer qu'après l'union la différence [des natures] n'est pas immédiatement et expérimentalement constatable et qu'il faut une opération de l'intelligence pour distinguer encore les réalités que l'union a si étroitement groupées sans cependant détruire la diversité réelle des natures ou essences[54] ».

Cette expression est du reste, chez Cyrille, contrebalancée ou précisée par d'autres[55] qui montrent qu'il reconnaît deux natures distinctes dans le Verbe incarné, excluant seulement que ces deux natures soient séparées et divisent le Christ[56]. On peut en particulier citer ce passage de la *Lettre 1 à Succense* : « Lorsque nous concevons la manière dont s'est faite l'Incarnation, nous voyons que deux natures se sont unies sans séparation, sans confusion et

51. Éd. E. SCHWARTZ, *Acta conciliorum œcumenicorum*, I, I, 4, p. 15-20 ; traduction française par A. J. Festugière dans *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, Paris, 1982, p. 485-491.

52. A. DE HALLEUX, « La distinction des natures du Christ “par la seule pensée” au cinquième concile œcuménique », dans A. PLAMADEALA (éd.), *Persoană si comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Prof. Ac. Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani [Mélanges Staniloae]*, Sibiu, 1993, p. 312.

53. *Lettre à Euloge*, *ACO* I, 1, 4, p. 35 ; *Lettre 1 à Succense*, 7, *ACO* I, 1, 6, p. 154 ; *Lettre 2 à Succense*, 5, *ACO* I, 1, 6, p. 161-162.

54. *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, « Texte und Untersuchungen » 3, 1-2, Leipzig, 1887, p. 47. Cette interprétation est approuvée par le spécialiste de Cyrille qu'est G. M. DE DURAND, Introduction à CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*, SC n° 97, Paris, 1964, p. 126-127, n. 1.

55. Beaucoup d'entre elles sont rassemblées par le *Florilegium Cyrillianum*, composé à Alexandrie aux environs de 482 (édité par R. HESPEL, *Le Florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche. Étude et édition critique*, Louvain, 1955).

56. Voir A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. I, *De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, Paris, 1973, p. 468 et 470 et la section suivante de notre étude où l'on trouvera les références à l'œuvre de Cyrille.

sans transformation ; en effet, la chair reste chair ; elle n'est pas divinité, bien qu'elle soit devenue chair de Dieu ; et de même, le Verbe est Dieu, et non pas chair, bien que, par son économie, il ait fait sienne la chair. » On peut également citer ce passage de la *Lettre 2 à Succence* : « Le Fils monogène de Dieu en ce que nous Le connaissons être Dieu, ne pouvait pas lui-même souffrir les choses du corps en sa propre nature [divine], mais il les a souffertes en sa nature terrestre. Nous devons maintenir au sujet de celui qui est l'unique vrai Fils, à la fois l'impassibilité de sa nature divine et la passibilité de sa nature humaine, car sa chair est ce qui a souffert[57]. » On peut encore citer la *Lettre à Euloge* où Cyrille admet que « reconnaître la différence des natures n'est pas découper en deux le Christ un », que si l'on accepte en ce qui concerne le Christ que « le corps n'a pas été consubstantiel au Verbe [...], il y a de toute façon deux natures différentes », et où il admet que les Orientaux « parlent de deux natures » dès lors qu'ils confessent correctement l'union de celles-ci[58].

C'est en opposition à la division réelle de Nestorius que Cyrille a parlé de deux natures distinctes « seulement par la pensée ». Mais, comme le fait remarquer A. Grillmeier, si cette restriction était à ses yeux absolue, il ne reconnaîtrait qu'un seul contenu au terme « nature » (φύσις), ce qui n'est pas le cas[59].

Beaucoup d'historiens et de patrologues considèrent aujourd'hui que le concile de Chalcédoine ne fut pas, comme le ressentirent les monophysites de toutes tendances (y compris les sévériens) un désaveu de la théologie de Cyrille d'Alexandrie[60]. La majorité des évêques réunis à Chalcédoine était en effet cyrillienne[61], et on peut considérer que « le concile de Chalcédoine ne s'éloigna jamais d'une position cyrillienne qu'il voulait affirmer à tout prix[62] ». La lettre de Cyrille aux Antiochiens, sa seconde lettre à Nestorius et la Formule d'union de 433 figurent parmi les documents de référence des Pères conciliaires. La lettre de Léon à Flavien (qui devait fortement marquer la définition de foi du

57. Éd. Schwartz, *ACO*, I, 1, 6, p. 161.
58. Éd. Schwartz, *ACO*, I, 1, 4, p. 36.
59. *Op. cit.*, p. 470.
60. Voir J. Meyendorff, *Unité de l'empire et division des chrétiens*, Paris, 1993, p. 197.
61. Voir P. Maraval, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, 1997, p. 372.
62. J. Meyendorff, *Unité de l'empire et division des chrétiens*, Paris, 1993, p. 191.

concile) « fut examinée pour elle-même et vérifiée selon les critères de l'autorité incontestée de Cyrille[63] ».

Les théologiens orthodoxes s'attachèrent d'ailleurs, après le concile de Chalcédoine, à montrer comment la théologie de Cyrille, malgré ses ambiguïtés terminologiques, était en accord profond avec la définition du concile, tandis que les théologiens antichalcédoniens, en tête desquels figurent Dioscore, Timothée Aélure, Philoxène de Mabboug et Sévère d'Antioche, s'attachèrent à démontrer le contraire, les deux partis tenant Cyrille pour une autorité majeure, mais interprétant sa pensée dans des sens différents, ce à quoi se prêtait du reste le caractère ambigu, et variable au cours du temps, des formulations cyrilliennes. Cela montre d'ailleurs qu'il ne suffit pas de citer en commun comme références des textes de Cyrille pour témoigner d'un accord, mais qu'il est indispensable de préciser en quel sens ces textes sont compris (ce que les deux Déclarations communes se gardent bien de faire) et de s'entendre sur leur interprétation (ce qui ne ressort pas clairement de ces Déclarations).

Ainsi l'affirmation que la différence des natures doit être prise « par la seule pensée » se trouve dans un texte faisant autorité aux yeux des orthodoxes puisqu'il s'agit du septième canon du Ve concile œcuménique (553) : « Si quelqu'un, confessant le nombre des natures dans notre unique Seigneur Jésus-Christ, le Dieu Verbe incarné, ne prend pas par la seule pensée la différence de ces [natures] à partir desquelles il fut aussi composé, [la différence] n'étant pas supprimée à cause de l'union, car [il est] un à partir des deux et par un [sont] l'un et l'autre, mais emploie ce nombre de manière que les natures soient séparées et en hypostases propres, que celui-là soit anathème[64]. » Ce texte n'est pas cité par les Déclarations communes qui l'ont sans doute oublié, mais il a été invoqué ultérieurement par le métropolite Damaskinos[65] qui semble cependant ne pas s'être rendu compte que

---

63. *Ibid.*, p. 188 ; cf. p. 194. Voir aussi ID., « Chalcedonians and Non-Chalcedonians. The Last Steps to Unity », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33, 1989, p. 325 ; J. S. ROMANIDIS, « St. Cyril's "One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate" and Chalcedon », *The Greek Orthodox Theological Review*, 10, 1964-65, p. 89-91.

64. Éd. J. STRAUB, *Acta conciliorum œcumenicorum*, IV, I, p. 242 ; traduction française par A. DE HALLEUX, « La distinction des natures du Christ "par la seule pensée" au cinquième concile œcuménique », p. 313. Cet anathème du Ve concile réunit les septième et huitième anathèmes de l'édit de Justinien de 551.

65. « Réponse du métropolite Damaskinos de Suisse, co-président du dialogue avec les Églises orientales orthodoxes, à une lettre de la Communauté monastique du Mont-Athos concernant ce dialogue » [désormais : « Réponse »], *Episkepsis*, 521, 1995, p. 12.

l'interprétation que lui a donnée le Ve concile œcuménique ne va pas dans le sens souhaité par les non-chalcédoniens, mais au contraire se situe dans une perspective nettement chalcédonienne[66]. Comme l'écrit A. de Halleux en conclusion d'une longue démonstration : « le septième canon du Ve concile œcuménique a pour seule intention d'exclure des natures "séparées et en hypostase propre", sans aucunement remettre en cause le "nombre des natures". Il ne suppose donc nullement que celles-ci doivent être considérées comme des abstractions conceptuelles, comme des entités mentales sans réalité concrète[67]. »

En revanche, le texte des Déclarations communes est rédigé en des termes qui laissent planer un sérieux doute sur la signification qu'il convient de lui accorder. Les orthodoxes signataires des Déclarations ont pour l'essentiel renoncé à l'usage d'expressions qui autoriseraient à les comprendre dans un sens chalcédonien ; en revanche ils semblent avoir cédé aux exigences de leurs interlocuteurs antichalcédoniens qui, quant à eux, trouvent ici une façon de s'exprimer en plein accord avec la théologie sévérienne pour qui l'expression « par la pensée seulement » ne va pas de pair avec le maintien de la dualité dans l'ordre réel comme chez Cyrille, mais correspond à une « dualité logique (θεωρία δύο) qui s'oppose à la dualité réelle (ἐνεργεία δύο), les choses qui ne diffèrent entre elles que θεωρία ne différant pas dans la réalité ; les natures n'ayant plus entre elles, après l'union, aucune distinction véritable et l'intelligence seule créant entre elles une différence purement imaginaire[68] ». Pour la théologie sévérienne, la réalité n'est attribuée qu'à la nature ou hypostase composée du Christ (désignée dans la Première déclaration comme « un seul être [ὕπαρξις] divino-humain réel [πραγματική][69] »), la nature humaine du Christ n'ayant plus de subsistance réelle et ne pouvant plus être distinguée que par la pensée (en théorie[70], selon une distinction de raison ne correspondant pas à une distinction réelle) dès lors que le Verbe devient Verbe incarné. Les antichalcédoniens, en effet, admettent comme tous les monophysites, que l'unique Christ

66. Ce dernier point est longuement démontré par A. DE HALLEUX, « La distinction des natures du Christ "par la seule pensée" au cinquième concile œcuménique », p. 312-318.

67. *Ibid.*, p. 318.

68. F. LOOFS, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, « Texte und Untersuchungen » 3, 1-2, Leipzig, 1887, p. 58.

69. Première déclaration commune, n° 6.

70. Sévère utilise différentes expressions qui ne laissent pas de doute sur sa conception : ἐν θεωρία, τῇ θεωρία, τῇ ἐπινοία (par la pensée), τῇ φαντασία (par l'imagination).

existe (à partir) de (ἐκ) deux natures[71], mais non pas (comme l'affirme la définition de foi de Chalcédoine) en (ἐν) deux natures, la dualité des natures étant, selon eux, abolie du fait de l'union (d'où la qualification de monophysites appliquée à ces théologiens).

Même si la théologie monophysite modérée (représentée principalement par Dioscore, Timothée Aélure, Pierre Monge, Philoxène de Mabboug, Jean de Tella et surtout Sévère d'Antioche) n'aboutit pas à une abolition pure et simple de la nature humaine du Christ comme le fait le monophysisme extrême d'Eutychès (qui affirme l'absorption de la nature humaine par la nature divine), elle réduit incontestablement sa réalité au profit de la nature divine du Verbe. Cela est confirmé par d'autres aspects de cette théologie. Nous le verrons notamment en examinant[72] l'interprétation qui est donnée de la formule « une seule nature du Verbe incarnée » qui est également confessée par les cosignataires des deux Déclarations communes, et cela apparaît plus nettement encore dans la conception sévérienne de l'unique énergie et de l'unique volonté du Verbe incarné[73].

La conception d'une dualité des natures « pour la pensée seulement » apparaît elle-même très relativisée par le fait que Sévère reconnaît tout aussi bien et très paradoxalement que, « par la pensée » également, on est autorisé (en vertu de la synonymie qu'il établit entre « nature » et « hypostase » ou « personne ») à reconnaître dans le Christ deux hypostases ou personnes[74].

En dépit d'une identité de vocabulaire, la notion de « pensée » (θεωρία) acquiert chez Sévère une consonance nettement plus docète que chez Cyrille[75]. Quant à l'humanité du Christ, elle est réduite par la théologie sévérienne à n'exister que sous forme de « qualités » (et non pas de propriétés à proprement parler)

---

71. On peut cependant se demander, au sujet de cette formule même, comment Sévère, qui considère « nature » et « hypostase » comme synonymes, peut échapper au nestorianisme (voir J. LEBON, « La christologie du monophysisme syrien », dans A. GRILLMEIER et H. BACHT [éd.], *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. I, Würzburg, 1951, p. 518-519). On a ici l'un des multiples exemples de l'incohérence de sa terminologie.

72. Dans la prochaine section.

73. Comme le souligne notamment A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, p. 228-233.

74. Cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 51-52.

75. *Ibid.*, p. 52.

naturelles[76], la « qualité naturelle (ποιότης φυσική) » exprimant seulement la manière d'être (ὁ λόγος τοῦ πῶς εἶναι)[77]. Autrement dit, pour Sévère et ses disciples, il y a un état humain et des actes humains du Verbe, mais sans existence humaine[78]. Il n'y a même pas dans le Christ de facultés humaines proprement dites, comme le fait remarquer A. Grillmeier : « En refusant à l'être-humain de Jésus la désignation de "nature", Sévère se retira la possibilité de reconnaître que l'humanité du Christ devait avoir une perception originelle, un vouloir spontané et libre, et enfin une conscience[79]. » Le père G. Florovsky note dans le même sens : « Plus que toute autre chose, l'esprit de système distingue les monophysites de saint Cyrille. Il n'était pas du tout facile de refondre la doctrine inspirée de Cyrille dans un système logique, et la terminologie rend ce problème encore plus difficile. Le plus difficile de tout était de définir intelligiblement la forme et le caractère des traits humains dans la synthèse du Dieu-homme. Ceux qui suivaient Sévère ne pouvaient pas parler de l'humanité du Christ comme d'une "nature". Elle se décomposait dans un système de "traits", car la doctrine du Logos assumant l'humanité n'était pas encore complètement développée par les monophysites dans l'idée d'"enhypostasie". Les monophysites parlaient habituellement de l'humanité du Logos comme d'une "économie". Ce n'est pas sans raison que les Pères du concile de Chalcédoine détectèrent là le goût subtil d'une forme originale de docétisme. Certes, ce n'est pas du tout le docétisme des anciens gnostiques ni de l'apollinarisme. Cependant, pour ceux qui suivaient Sévère, l'"humain" en Christ n'était pas entièrement humain, car il n'était pas actif, il n'était pas "mû par lui-même". Dans la contemplation des monophysites, l'humain en Christ était comme un objet subissant passivement l'influence divine. La divinisation (ou *theôsis*) semblait être un acte unilatéral de la Divinité, sans prendre suffisamment en compte la synergie de la liberté humaine dont l'assomption ne suppose nullement un second "sujet". Dans leur expérience religieuse, l'élément de liberté en général n'était pas suffisamment

76. Voir par exemple *Lettre à Sergius*, CSCO, Syr. IV, 7, Louvain, 1949, p. 94.
77. Voir J. LEBON, *Le Monophysisme sévérien*, p. 438.
78. *Ibid.*, p. 54.
79. *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, p. 214.

prononcé ; on pourrait appeler cela un *minimalisme anthropologique*[80]. »

La synonymie établie par Sévère entre « nature », « hypostase » et « personne[81] » a pour conséquence qu'il ne dispose plus d'aucun vocabulaire pour exprimer le caractère concret et réellement existant de l'humanité du Christ autrement que d'une façon qui paraît purement nominale. Sévère en avait d'ailleurs conscience et éprouvait des difficultés certaines à répondre à cette objection que lui faisaient déjà ses contemporains.

Les deux Déclarations communes portent la marque de ces difficultés. Ainsi qualifier la nature humaine du Christ comme « l'humain » ou « l'humanité », comme le font les Déclarations communes dans la ligne des habitudes terminologiques de la théologie non chalcédonienne, paraît ambigu et insuffisant dans la mesure où ces termes, dans le cadre de la théologie non chalcédonienne, désignent seulement des caractères ou des traits humains sans qu'ils se rattachent à une nature humaine qui leur conférerait une réalité véritablement et pleinement humaine. De même l'affirmation que le Christ est « consubstantiel à Dieu selon la divinité et consubstantiel à nous selon l'humanité[82] » ne constitue pas comme certains l'ont cru une avancée du dialogue : cette formule qui figure dans la définition du concile de Chalcédoine est aussi une expression admise depuis toujours par la théologie non chalcédonienne[83], que l'on trouve non seulement explicitement formulée, par exemple, dans les œuvres de Sévère[84], mais aussi au cœur de la liturgie copte dite de saint Basile, où cette expression va de pair avec la négation explicite de la dualité de natures : le Verbe « s'est fait homme, *consubstantiel au Père selon la divinité et consubstantiel à nous selon l'humanité* ; n'ayant pas deux personnes ni deux formes, et *n'étant pas non plus connu en deux natures*, mais un seul Dieu, un seul Seigneur,

80. *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, « The Collected Works of Georges Florovsky », t. VIII, Vaduz, 1987, p. 329-330.

81. Voir J. LEBON, *Le Monophysisme sévérien*, p. 242-280 ; R. C. CHESNUT, *Three Monophysite Christologies : Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug*, Oxford, 1976, p. 9-12.

82. Cf. Première déclaration commune, n° 5 ; cf. Deuxième déclaration commune, n° 1.

83. Voir J. LEBON, *Le Monophysisme sévérien*, p. 200-204.

84. « Nous confessons donc le même consubstantiel au Père selon sa divinité et le même consubstantiel à nous en devenant homme » (*Orationes ad Nephalium*, 1, CSCO 119-120, syr. 64-65.).

une seule hypostase, une seule volonté, une seule nature du Verbe Dieu incarnée[85] ».

Ce qui est mis en cause par la théologie antichalcédonienne (au nom du but louable d'affirmer, contre les nestoriens, l'unité du Verbe incarné), c'est donc la réalité même de la nature humaine du Christ.

Cette théologie se développe dans le cadre de ce que le père G. Florovsky appelle, nous l'avons vu, « un minimalisme anthropologique », lequel non seulement présente une conception déséquilibrée de ce qu'est le Christ, mais encore constitue un grand danger quant à la façon de concevoir le salut et la divinisation de l'homme (danger opposé, mais équivalent en gravité, à celui que constitue la conception morale du nestorianisme), car l'homme ne peut en vérité être réellement sauvé et déifié que si le Verbe a assumé en lui-même une nature humaine réellement et durablement subsistante[86].

Remarquons encore que l'affirmation d'une distinction des natures « en pensée seulement » est peu cohérente avec le dyoénergisme et le dyothélisme affirmés par ailleurs dans les Déclarations communes[87], car, comme le fait remarquer A. de Halleux, « on ne voit pas comment ceux-ci pourraient faire l'économie d'un certain dyophysisme réel[88] ». Cela oblige à s'interroger sur la nature de l'affirmation par les deux Déclarations communes de l'existence de deux énergies et deux volontés dans le Verbe incarné (affirmation qui nous paraît être le point le plus marquant de l'avancée du dialogue théologique) et à se demander si les signataires non chalcédoniens des Déclarations communes ne

85. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. 1, Francfort, 1847, p. 106.

86. L'idée exprimée par J. BESSE (« La Foi des Églises orientales anciennes », *Le Messager orthodoxe*, 126, 1994-1995, p. 10) en suivant l'opinion de l'évêque arménien Mgr Térénig POLADIAN (« La position des Églises non chalcédoniennes », *ibid.*, p. 72) que la relation chalcédonienne des deux natures n'assigne pas de place à la divinisation ou ne permet qu'une conception morale de leurs relations relève d'une ignorance manifeste de la tradition chalcédonienne à ce sujet et d'une confusion de celle-ci avec la conception nestorienne qu'elle contredit. Au contraire la terminologie chalcédonienne exprime une véritable divinisation de la nature humaine sans que celle-ci se confonde avac la nature divine. Voir notre étude : *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996.

87. Première déclaration commune, n° 8 ; Deuxième déclaration commune, n° 3.

88. « Actualité du néochalcédonisme. À propos d'un accord récent », dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 494.

conçoivent pas, sans le dire, cette dualité comme étant, elle aussi, « en pensée seulement[89] ».

III. AMBIGUÏTÉ DE LA FORMULE «UNE SEULE NATURE DU VERBE INCARNÉE ».

La Première déclaration commune affirme : « tout au long de ces discussions nous avons trouvé notre terrain d'entente dans la formule de notre Père commun saint Cyrille d'Alexandrie : "μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη" [une seule nature (hypostase) incarnée du Verbe][90] ».

Cependant il ne s'agit pas de s'accorder sur cette formule dans la vénération commune de Cyrille d'Alexandrie pour témoigner d'un accord théologique véritable. Comme le note G. M. de Durand, éminent spécialiste de Cyrille, « le déluge de commentaires suscité [dans le passé] par ces cinq mots suffirait à prouver qu'ils sont chargés d'équivoques[91] ».

Cette formule, on le sait, a une origine hérétique : elle provient d'un recueil de textes apocryphes couramment désigné comme *Fraudes apollinaristes*, plus précisément de la *Lettre à Jovien* d'Apollinaire que les disciples de ce dernier ont, pour lui donner de l'autorité, camouflée sous le nom d'Athanase. Saint Cyrille l'a reprise en l'expurgeant cependant de son sens apollinariste. Bien que les divers contextes où la formule se trouve utilisée dans l'œuvre de Cyrille rendent possibles plusieurs interprétations, on peut considérer que l'unique nature (φύσις) dont parle Cyrille ici n'est pas constituée par la fusion de plusieurs éléments (l'humanité et la divinité) ni par la transmutation de l'un en l'autre[92].

---

89. Il n'y a pas si longtemps que l'un des principaux représentants des Églises non chalcédoniennes, P. VERGHESE devenu depuis le métropolite Paulos Mar Gregorios, affirmait : « Nous sommes dans l'impossibilité d'accepter la formule dyothélite, attribuant la volonté et l'énergie aux natures plutôt qu'à l'hypostase. Nous pouvons seulement affirmer l'unique nature, volonté et énergie divino-humaine, unie et inconfuse, du Christ le Verbe incarné. [...] Nous considérons Léon [le Grand] comme hérétique pour avoir enseigné que la volonté et l'opération du Christ doit être attribuée aux deux natures du Christ plutôt qu'à l'unique hypostase » (« Ecclesiological Issues concerning the Relation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Church », *The Greek Orthodox Theological Review*, XVI, p. 140-141).

90. Première déclaration commune, n° 2.

91. Introduction à CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*, SC n° 97, Paris, 1964, p. 134. Sur cette formule, voir l'étude développée de J. VAN DEN DRIES, *The formula of St. Cyril of Alexandria* μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, Rome, 1939.

92. Voir *Lettre 2 à Succense*, *ACO* I, 1, 6, p. 159, 160.

« Cette φύσις [nature] est celle du Verbe : c'est de Lui, de la Personne divine possédant de toute éternité cette φύσις que l'on part, et non pas de la mention d'un nom quelconque, comme Christ, qui impliquerait déjà une référence à l'humain[93]. » La référence à « la perfection dans l'humanité » et à « une essence (οὐσία) telle que la nôtre[94] » est quant à elle « tout entière contenue dans l'épithète "incarnée", qu'elle se rapporte immédiatement au Verbe ou à la φύσις[95] ». Ainsi, « pris en eux-mêmes, φύσις[96] et σεσαρκωμένη indiquent bien l'un et l'autre des essences : l'essence divine qui est celle du Verbe, la "chair", qui est l'essentiel, le fin mot de notre condition humaine[97] ». Cette interprétation de spécialistes modernes de Cyrille était aussi celle de saint Maxime le Confesseur, qui considérait que par cette formule, Cyrille confessait implicitement les deux natures du Christ, la nature divine par le mot φύσις, la nature humaine par le mot σεσαρκωμένη[98].

Il faut considérer en outre que Cyrille n'a pas utilisé cette formule « sans qualification et de manière inflexible[99] ». La preuve en est qu'il n'hésite pas, à l'occasion, à appliquer le concept de nature (φύσις) à l'humanité du Christ, et cela aussi bien avant qu'après le concile d'Éphèse[100]. Il exclut seulement un usage de ce terme qui introduise une division dans le Christ. Autrement dit Cyrille n'hésite pas, nous l'avons déjà vu dans la

93. G. M. DE DURAND, Introduction à CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*, SC 97, Paris, 1964, p. 135. Cf. F. LOOFS, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, « Texte und Untersuchungen » 3, 1-2, Leipzig, 1887, p. 42.

94. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Lettre 2 à Succense*, *ACO* I, 1, 6, p. 160.

95. G. M. DE DURAND, Introduction à CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*, SC 97, Paris, 1964, p. 135. Cf. F. LOOFS, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, « Texte und Untersuchungen » 3, 1-2, Leipzig, 1887, p. 42.

96. Sur le sens de ce terme chez Cyrille (qui ne se limite pas à être un synonyme d'hypostase mais reçoit aussi une connotation essentialiste), voir G. M. DE DURAND, Introduction à CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*, SC n° 97, Paris, 1964, p. 136, n. 1.

97. G. M. DE DURAND, Introduction à CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*, SC n° 97, Paris, 1964, p. 136. Voir l'interprétation analogue de A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. I, *De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, Paris, 1973, p. 473.

98. *Lettres*, 12, PG 91, 477A-481A, 492D-497A, 501BC ; 14, PG 91, 536D-537A ; 17, 584A.

99. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. I, *De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, Paris, 1973, p. 468.

100. Voir *ibid*.

section précédente, à confesser deux natures du Christ[101]. De ce point de vue, comme l'écrit A. Grillmeier, Cyrille voit la différence entre une conception christologique qui est acceptable et une conception christologique qui ne l'est pas, « non dans l'emploi de la formule des natures elles-mêmes, mais dans la définition du rapport entre les deux natures [...] : une distinction des natures est nécessaire, une division est condamnable[102] ».

Ce qui chez Cyrille n'apparaît que dans un *corpus* somme toute assez restreint[103], et avec un sens qui s'accorde avec la définition de foi de Chalcédoine[104] – ce qui apparaît encore plus clairement si l'on prend en compte d'autres expressions de l'œuvre du grand Alexandrin qui éclairent la pensée de ce dernier et la font appréhender dans sa globalité – devient chez Sévère d'Antioche un *leitmotiv*, acquiert un sens plus étroit et rigide que chez Cyrille, et est utilisé « comme un cheval de bataille antichalcédonien[105] ».

La formule fut certes reprise par le V[e] concile œcuménique (Constantinople II, 553), argument que ne manque pas d'invoquer le métropolite Damaskinos dans son apologie des Déclarations communes[106] ; mais ce dernier oublie qu'elle est citée par le concile dans un contexte où elle est interprétée dans un sens nettement chalcédonien et dans le but d'exclure toute interprétation dans un sens monophysite aussi bien que nestorien[107].

---

101. Voir *Sur le Lévitique*, PG 69, 576B ; *Commentaires sur l'incarnation du Monogène*, PG 75, 1381A, 1385C ; *Lettre 2 à Succense*, ACO I, 1, 6, p. 161-162.

102. *Ibid.*, p. 469-470. Cf. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Lettre XL, à Acace de Mélitène*, ACO, I, 1, 4, p. 27.

103. Voir B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite*, Paris, 1997, p. 256-264.

104. A. GRILLMEIER montre comment Cyrille anticipe d'une certaine façon la définition de Chalcédoine : « Si l'on envisage, au-delà de la formule *mia physis*, le reste du langage de Cyrille, on voit qu'il possède une série d'expressions qui expriment non seulement l'unité de personne, mais aussi la distinction des natures [*Contre Nestorius*, 2, 6, *ACO* I, 1, 6, p. 43 ; *Commentaires sur l'incarnation du Monogène*, PG 75, 1385C ; *Apologie contre Théodoret*, *ACO* I, 1, 6, p. 112]. De tout cela il ressort donc qu'en fait Cyrille transporte l'unité du Christ dans le domaine "personnel" en attribuant une dualité aux deux natures. C'est là qu'il a anticipé la distinction du concile de Chalcédoine, et qu'il a aidé à poser ses fondements théologiques » (*Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. I, *De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, Paris, 1973, p. 473).

105. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 20.

106. « Réponse », *Episkepsis*, 521, 1995, p. 14.

107. *Les Conciles œcuméniques, 2. Les décrets*, Paris, 1994, p. 260-263 (§ VIII).

IV. CARACTÈRE CONFUS DE CERTAINES EXPRESSIONS.

Certaines autres expressions des Déclarations communes posent problème par leur caractère confus.

La rédaction de ces Déclarations communes par des théologiens usant habituellement d'un vocabulaire différent donne lieu à quelques télescopages assez cocasses par leur incohérence, mais aussi assez révélateurs de l'orientation monophysite du texte.

Ainsi il est admis par les théologiens participant au dialogue, dans la ligne de l'interprétation de J. Lebon, que les non-chalcédoniens entendent le mot « nature » dans le sens d' « hypostase ». Certains passages des Déclarations communes sous-entendent cette synonymie, mais d'autres ne la respectent pas. C'est ainsi que dans la Première déclaration on trouve cette curieuse expression à propos de « l'hypostase du Logos » : « La même hypostase, en tant que distincte de la nature, du Logos incarné, n'est pas non plus composée (ή ὑπόστασις καί ὡς διακεκριμένη ἐκ τῆς φύσεως τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Λόγου δέν εἶναι ἐπίσης σύνθετος)[108] ». Non seulement il est clair qu'ici « nature » n'est pas pris comme un synonyme d' « hypostase » (on pourrait donc voir là une intervention du vocabulaire chalcédonien et néochalcédonien), mais, suivant cette distinction chalcédonienne on se demande alors de quelle nature il s'agit, avant de s'apercevoir que l'on a ici une affirmation typiquement monophysite d'une unique nature du Verbe incarné qui ne peut être assimilée à son hypostase, la synonymie étant clairement exclue par la première partie de la phrase...

L'expression même d' « hypostase composée » est utilisée dans les textes des Déclarations dans des sens différents qui montrent l'absence de cohérence dans le vocabulaire utilisé. Bon connaisseur tant de la théologie non chalcédonienne[109] que de la théologie chalcédonienne, A. de Halleux croit reconnaître dans cette expression telle qu'elle est utilisée dans la Déclaration[110], une expression néochalcédonienne[111]. L'explication de l'expression selon laquelle « l'une et éternelle hypostase de la deuxième personne de la Trinité a assumé notre nature humaine créée dans un

108. Deuxième déclaration commune, n° 7.

109. Il a consacré sa thèse à Philoxène de Mabboug.

110. Première déclaration commune, n° 6-7 ; cf. Deuxième déclaration commune, n° 3.

111. A. DE HALLEUX, « Actualité du néochalcédonisme. À propos d'un accord récent », dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 490.

acte l'unissant à sa propre nature divine incréée[112] » paraît aller dans ce sens. Mais la formule examinée précédemment selon laquelle « la même hypostase, en tant que distincte de la nature, du Logos incarné, n'est pas non plus composée » vient introduire la confusion, laquelle est encore accrue par le fait que l'expression « hypostase composée » n'est pas l'apanage des théologiens néochalcédoniens, mais est utilisée par les non-chalcédoniens dans un sens où « hypostase » est un synonyme de « nature », Sévère lui-même parlant d' « une nature et hypostase composée » (μία φύσις καὶ ὑπόστασις σύνθετος)[113].

Une troisième expression, liée à la précédente, paraît également ambiguë et confuse : celle qui affirme que « l'une et éternelle hypostase de la deuxième personne de la Trinité a assumé notre nature humaine créée dans un acte l'unissant à sa propre nature divine incréée *pour former ensemble un réel être divino-humain* [πραγματικήν θεανθρωπίνην ὕπαρξιν][114] ». « Être divino-humain » ou « existence divino-humaine » : ce sont là des manières inhabituelles dans la théologie orthodoxe pour désigner le Christ. Cette expression vise en fait à ménager la possibilité d'une interprétation sévérienne de l'hypostase du Christ en termes de « nature composée » dans un sens qui n'est pas identique à celui de « l'hypostase composée » telle qu'elle a été définie par les théologiens néochalcédoniens et telle qu'elle est habituellement comprise par la théologie orthodoxe.

Un quatrième exemple d'expression ambiguë et confuse est offert par l'affirmation que « ceux d'entre nous qui parlent d'une nature divino-humaine unie en Christ (περί μιᾶς ἡνωένης θεανθρωπίνης φύσεως ἐν Χριστῷ) ne nient pas la présence dynamique continue en Christ du divin et de l'humain (τήν συνεχῆ παρουσίαν ἐν Χριστῷ τοῦ θείου καί τοῦ ἀνθρωπίνου), sans changement ni confusion[115] ». On peut évidemment premièrement se demander ce qu'est « une nature divino-humaine unie en Christ ». De tous les côtés qu'on l'envisage, l'expression est fautive du point de vue de la foi orthodoxe. Si « nature » désigne l'hypostase, l'expression est erronée, puisque l'hypostase du Christ n'est pas divino-humaine[116] mais divine[117]. S'il s'agit de la

---

112. Première déclaration commune, n° 6.
113. *Lettre 3 à Jean l'Higoumène.*
114. Première déclaration commune, n° 6. Nous respectons la traduction française officielle donnée par la revue *Episkepsis.*
115. Première déclaration commune, n° 10.
116. Comme le prétendent habituellement les théologiens monophysites, justifiant ainsi logiquement le monothélisme et le monoénergisme. Paul

nature, on a alors affaire à une conception proprement monophysite, puisqu'une seule nature est attribuée au Christ, et il s'agit de surcroît d'une nature composée dans laquelle, malgré la dénégation que constitue l'adverbe de fin de phrase, se mélangent la nature divine et la nature humaine. Enfin que signifie « une nature *unie* en Christ » ? Ou bien les deux natures sont unies entre elles dans l'unique hypostase, ou bien elles sont unies toutes les deux à l'hypostase, ou bien chacune d'elles est unie à l'hypostase ; mais il n'y a pas de place dans le dogme christologique orthodoxe pour « une seule nature unie ». On peut deuxièmement se demander ce qu'est « la présence dynamique continue en Christ du divin et de l'humain » censée justifier l'affirmation précédente. Outre que les noms « le divin » et « l'humain » sont une façon de ne pas affirmer que le Christ a deux natures et ont pour effet de réduire les natures du Christ à des traits ou à des caractères (voir *supra*) la notion de « présence dynamique continue » est étrange et ne correspond pas au vocabulaire patristique traditionnel. Les Pères (comme saint Maxime le Confesseur ou saint Jean Damascène) affirment que chacune des deux natures du Christ subsiste avec ses *dynameis* (puissances ou facultés) et son énergie propre qui permet à ses *dynameis* d'être actives. La notion de *« présence dynamique »* est une notion mixte qui ne correspond à proprement parler ni à la *dynamis* ni à l'*energeia*. Ici encore la Déclaration se situe, avec l'accord des signataires orthodoxes, dans une perspective monophysite où non seulement on ne reconnaît pas deux natures au Christ, mais où l'on refuse avec cela les facultés et les énergies qui vont avec ces natures, pour la raison que les reconnaître et les désigner par leurs noms, ce serait implicitement reconnaître les natures auxquelles elles se rattachent. On utilise

---

VERGHESE, actuellement métropolite Paulos Mar Gregorios, écrit par exemple à propos de « la nature unique » attribuée au Christ : « C'est une unique hypostase qui est maintenant à la fois divine et humaine, et toutes les activités [énergies] viennent de l'unique hypostase », et il en conclut : « Nous ne pouvons pas accepter la formule dyothélite [du VI[e] concile œcuménique] attribuant la volonté et l'opération aux natures plutôt qu'à l'hypostase » (*The Greek Orthodox Theological Review*, XVI, 1971, p. 140, 141 ; repris dans « Does Chalcedon Divide or Unite ? », p. 134, 135).

117. Rappelons que pour la théologie orthodoxe, lorsque le Verbe devient homme, il assume la nature humaine mais non une hypostase humaine (sinon il aurait deux hypostases comme l'affirme l'hérésie nestorienne) ; par l'Incarnation, son hypostase divine n'est plus seulement l'hypostase de sa nature divine mais devient en outre l'hypostase de sa nature humaine (c'est ce qu'entend signifier la notion néochacédonienne d' « hypostase composée »), la nature humaine se trouvant enhypostasiée dans l'hypostase divine du Verbe et unie en elle, sans confusion ni séparation, à la nature divine que cette hypostase divine possède de toute éternité.

donc ici une périphrase qui, en fait, ne signifie pas grand-chose et aboutit une fois de plus à atténuer la réalité de la nature humaine, voire, c'est le cas ici, de la nature divine.

On a dans ce qui précède un échantillon supplémentaire de la terminologie et de la théologie confuses qui pourraient résulter, au cas où le Projet d'union serait accepté en l'état, de la reconnaissance comme équivalentes (et donc comme pouvant être utilisées indifféremment, voire ensemble) des deux façons, chalcédonienne et non chalcédonienne, d'exprimer la foi chrétienne, reconnaissance que la Première déclaration commune semble déjà vouloir en laissant ouverte – dans le but aussi d'accréditer sa propre façon de s'exprimer en langage mixte – la question de savoir « si nos Pères utilisaient toujours les termes *physis* et *hypostasis* et confondaient l'un avec l'autre[118] » alors qu'il est évident qu'une telle confusion n'était pas faite par les Pères orthodoxes mais était propre aux promoteurs et défenseurs des hérésies nestorienne et monophysite quoique dans des sens différents.

V. L'UTILISATION COMME PARAVENT DE L'AMBIGUÏTÉ DU VOCABULAIRE CYRILLIEN.

Les deux Déclarations évitent en fait presque tout usage du vocabulaire chalcédonien et postchalcédonien orthodoxe et entendent fonder leur accord sur un vocabulaire préchalcédonien, en référence à Cyrille d'Alexandrie.

Rappelons tout d'abord ce que nous avons déjà dit : aucun accord n'est possible sur la seule base de formules isolées de saint Cyrille d'Alexandrie ni même sur l'ensemble de son œuvre, en raison de l'ambiguïté du vocabulaire qu'il utilise. Ce vocabulaire permit à Cyrille de régler un certain nombre de problèmes posés par les hérésies d'Apollinaire et de Nestorius, mais devint la source de nouvelles difficultés. Comme le note A. Grillmeier, « le développement personnel de Cyrille fut si ambivalent que ses œuvres pouvaient devenir l'arsenal de deux christologies opposées (antithétiques), selon ce qu'on y cherchait[119] ».

Face au développement du monophysisme, l'Église dut préciser la foi qui était la sienne et lever les ambiguïtés liées à l'impréci-

118. Première déclaration commune, n° 7.

119. *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, L'Église de Consta tinople au VIe siècle, Paris, 1993, p. 42.

sion du langage de Cyrille, donnant en même temps la clé de l'interprétation orthodoxe de sa théologie.

Cela se fit cependant progressivement. Pendant de nombreuses années, la *Lettre 2 à Nestorius* et la *Lettre d'union*, canonisées par le concile de Chalcédoine, furent les seules œuvres de Cyrille admises par les orthodoxes comme références incontestables. D'autres œuvres de Cyrille (comme la *Lettre 3 à Nestorius* incluant les *Douze anathématismes*, la *Lettre 2 à Succense*, la *Lettre à Euloge*) n'acquirent ce statut qu'avec l'avènement du courant théologique dit « néochalcédonien », qui se développa sous le règne de Justinien et s'attacha justement à montrer la parfaite compatibilité avec le dogme de Chalcédoine des formules de Cyrille revendiquées par les monophysites pour justifier leur doctrine[120].

Les opposants au concile de Chalcédoine se montrèrent attachés eux aussi à la personne et à la pensée de Cyrille (au point que pour Sévère d'Antioche, par exemple, il n'y avait aucune autorité parmi les Pères qui fût plus haute que celle de Cyrille) mais en interprétant sa pensée dans un sens radicalement différent, lié, à des degrés divers, au courant monophysite.

Pour ce faire cependant, Sévère d'Antioche non seulement n'hésita pas à jeter le voile sur certaines expressions de Cyrille qui ne correspondaient pas à sa propre christologie, mais soumit la pensée de celui-ci et des Pères antérieurs à une véritable « épuration terminologique » jusqu'à modifier, pour ce qu'il considérait être « la bonne cause », certaines de leurs expressions[121] ; il estimait que celles-ci relevaient d'un « langage grossier » qui avait été bon à une certaine époque mais devait maintenant être remplacé par un langage plus subtil[122]. Cette pratique et cette attitude révèlent non seulement le caractère relatif de l'attachement de Sévère à la Tradition patristique et à Cyrille lui-même, mais l'orgueil de quelqu'un qui n'hésitait pas à s'ériger en juge de la

---

120. Plutôt que « néochalcédonien », ce courant théologique devrait être qualifié de « chalcédonisme ouvert » (ayant comme pendant le « chalcédonisme strict » tendant à défendre une interprétation plus restrictive de Chalcédoine) comme nous l'avons proposé dans notre étude *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, p. 304-307.

121. A. GRILLMEIER écrit ainsi : « Sévère, le conservateur qui était prompt à se servir de l'argument de la tradition, surtout dans les discussions concernant Cyrille, se permit aussi grâce à cet argument d'apporter des corrections à différents Pères et de considérer le procédé comme légitime » (*ibid.*, p. 108).

122. Voir A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, p. 107-116.

Tradition et considérait sa propre pensée et ses propres expressions comme supérieures à celles des Pères[123].

L'usage que font les deux Déclarations communes du langage de Cyrille et de celui de Pères antérieurs à lui ne peut se prétendre purement et simplement préchalcédonien. L'histoire de l'Église fait que, aujourd'hui, le vocabulaire préchalcédonien ne peut plus être considéré en lui-même, mais doit être compris à travers ses interprétations postérieures. L'ambiguïté du langage cyrillien exige que l'on tranche au niveau même de son interprétation.

Au lieu de proposer une interprétation des formules utilisées, les Déclarations communes s'en servent visiblement comme d'un paravent et leur ambiguïté est mise à profit : l'accord sur l'usage des formules cyrilliennes elles-mêmes cache en fait le désaccord des orthodoxes et des non-chalcédoniens sur le sens qu'il convient de leur accorder.

Le Projet d'union est souvent présenté comme témoignant d'une différence formelle de formulations mais d'un accord quant au fond ; on voit que c'est tout le contraire que l'on a ici : un accord sur quelques formules, mais une absence d'accord quant au fond.

VI. NON-RÉCIPROCITÉ DANS LA RECONNAISSANCE DES EXPRESSIONS DE LA FOI DES DEUX PARTIES.

On est frappé par l'absence, dans les Déclarations communes, de toute référence à Chalcédoine et de l'exclusion quasi totale (sinon dans un sens ambigu et confus) du vocabulaire chalcédonien (les adverbes « sans confusion, sans changement, sans séparation et sans division », peuvent paraître en être issus, mais en réalité ils étaient déjà utilisés par Cyrille et se rencontrent également couramment chez les théologiens non chalcédoniens[124]).

123. Saint JUSTINIEN le lui reprochait déjà, écrivant à son sujet : « Qui détient une telle autorité qu'il se permette de rejeter les enseignements des saints Pères ? Sur quelles bases Sévère choisit-il les Pères dont les enseignements doivent être rejetés ? [...] En fait, il arguë que les enseignements des saints Pères doivent être rejetés [...] parce qu'il veut défendre sa propre maladie » (*Contre les monophysites*, éd. Schwartz, p. 32).

124. Voir J. LEBON, *Le Monophysisme sévérien*, p. 212-233.

Au contraire le vocabulaire non chalcédonien (de Cyrille, mais aussi des théologiens antichalcédoniens, en particulier Sévère d'Antioche) est massivement utilisé.

Il y a non seulement un déséquilibre, mais une non-réciprocité dans l'usage et la reconnaissance des expressions de la foi de ce que les Déclarations appellent les « deux familles d'Églises ».

Si celles-ci avaient effectivement, comme l'affirment les deux Déclarations, la même et unique foi héritée des Pères, si le désaccord n'était dû qu'à un malentendu portant non pas sur le fond, mais sur une différence de vocabulaire désignant autrement les mêmes réalités, si les divergences dans l'usage du vocabulaire avaient été effectivement élucidées et les malentendus dissipés, on ne voit pas ce qui empêcherait les non-chalcédoniens de reconnaître la légitimité de l'expression de la foi des orthodoxes en termes chalcédoniens (et cela de manière effective, en la confessant), tout comme les signataires orthodoxes des Déclarations reconnaissent la légitimité de l'expression de la foi des Églises orientales en termes non chalcédoniens.

Si les orthodoxes conçoivent que les non-chalcédoniens ne puissent confesser que le Christ existe « en deux natures » dans la mesure où pour eux « nature » signifie « hypostase » et que cela reviendrait à confesser, comme le font les nestoriens, deux hypostases ou personnes du Christ, on ne voit pas ce qui empêche les non-chalcédoniens de concevoir que pour les orthodoxes « nature » ne signifie pas « hypostase », et que l'affirmation que le Christ existe « en deux natures » ne signifie pas qu'il soit deux hypostases ou personnes, et ne signifie pas non plus que ses deux natures soient séparées, parce que dualité, pour les orthodoxes, ne signifie pas division ni séparation... Une telle reconnaissance de l'expression chalcédonienne de la foi orthodoxe devrait être d'autant plus facile aux non-chalcédoniens que le danger du nestorianisme est depuis longtemps écarté et que les précisions qui ont été données depuis à la formulation de Chalcédoine (concernant notamment l'unique hypostase du Christ) interdisent de manière on ne peut plus explicite une interprétation nestorienne.

On ne peut pas s'empêcher de considérer que les non-chalcédoniens ont ici réussi à imposer à leurs partenaires orthodoxes qu'ils confessent eux aussi leur foi en termes non chalcédoniens, et cela sans aucune réciprocité[125].

---

125. Cela est typique dans la formule déjà citée de la Deuxième déclaration commune (n° 7) : « les orthodoxes orientaux admettent que les orthodoxes sont

On ne peut pas s'empêcher non plus d'en conclure que la réticence des Églises non chalcédoniennes à reconnaître explicitement la légitimité de l'expression de la foi des Églises orthodoxes et à la confesser réciproquement en termes chalcédoniens témoigne qu'elles restent en désaccord avec la foi orthodoxe telle qu'elle a été définie à Chalcédoine non seulement quant à la forme mais quant au fond[126], car ceux qui s'entendent sur la réalité même peuvent s'entendre aussi sur les mots qui la désignent[127].

Dans l'une de ses lettres aux Arméniens, saint Photius fait justement remarquer que les deux hérésies opposées, le monophysisme et le nestorianisme, se caractérisent pas le fait qu'elles utilisent l'une et l'autre des formules orthodoxes mais sont hérétiques en ce qu'elles nient d'autres formules, également orthodoxes ; ainsi les monophysites confessent « une nature du Verbe incarnée » mais refusent d'admettre que le Christ est « en deux natures » ; inversement les nestoriens confessent que le Christ est « en deux natures », mais refusent de reconnaître « une nature du Verbe incarnée » ; les orthodoxes quant à eux confessent simultanément les deux formules[128]. Dans les Déclarations communes, on ne voit nullement confessées les deux formules ensemble, mais seulement celle qui affirme « l'unique nature du Verbe incarnée » ce qui, selon le critère posé par saint Photius, laisse planer de sérieux doutes sur l'orthodoxie des signataires.

---

justifiés dans leur utilisation de la formule des deux natures, puisqu'ils reconnaissent que la distinction est "par la seule pensée". »

126. Le patriarche Shenouda III est l'auteur de nombreux opuscules théologiques à teneur nettement antichalcédonienne qui sont largement diffusés au sein de l'Église copte. Voir, parmi ses publications traduites en anglais et diffusées sur Internet : *The Nature of Christ*, St Mark Coptic Orthodox Church, Jersey City, 1999 ; *The Divinity of Christ*, St Mark Coptic Orthodox Church, Jersey City, sans date. Sur les positions récentes du patriarche Shenouda III, dont la teneur reste indubitablement non seulement antichalcédonienne, mais monophysiste et monothélite, voir les textes rassemblés et commentés par I. VLĂDUCĂ, D. POPESCU, G. FECIORU, *Acceptăm unirea cu monofiziții ?*, Lacu, Athos, 2008, p. 233-284. Dans la même étude, d'autres hérésies découlant des précédentes sont, citations à l'appui, attribuées à Shenouda III.

127. Comme le soulignait Maxime le Confesseur à propos d'un autre dialogue.

128. *Lettre à Asotios, contre l'hérésie des Théopaschites*, éditée comme Lettre n° 284 par B. Laourdas et L. G. Westerink dans PHOTIUS, *Epistulae et Amphilochia*, t. III, « Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana », Leipzig, 1985.

VII. LA SURÉVALUATION DES FACTEURS HISTORIQUES.

Si, dans le cadre du dialogue, on a, à juste titre, pris conscience du rôle des facteurs historiques (politiques, culturels, linguistiques, psychologiques) dans les divergences apparues autrefois et entretenues par la suite entre les Églises orthodoxes et les Églises non chalcédoniennes, on a cependant nettement surévalué ces facteurs ou, ce qui est pire, abusivement dévalué les autres facteurs, en particulier les facteurs proprement dogmatiques, et cela jusqu'à les nier.

Dire que les divergences dogmatiques sont apparues et se sont maintenues en raison d'un simple malentendu linguistique entre gens qui n'utilisaient pas le même vocabulaire pour désigner des réalités identiques n'est pas très sérieux. Considérer que les membres des commissions de dialogue auraient remarqué ce qu'en quinze siècles nul n'aurait remarqué en Orient (la parfaite identité de foi entre les chalcédoniens et les non-chalcédoniens), c'est taxer d'une intelligence supérieure ces « experts » et surtout considérer comme des hommes stupides des Pères et des théologiens comme saint Justinien, saint Anastase le Sinaïte, saint Maxime le Confesseur, saint Jean Damascène ou saint Photius, qui se situent parmi les hommes les plus intelligents et les plus cultivés de leur temps, qui ont leur place parmi les plus grands docteurs de l'Église, et qui ont consacré une grande partie de leur œuvre et de leur vie à combattre la christologie non chalcédonienne[129]. C'est affirmer aussi que les « experts » (notamment les théologiens professionnels qui constituent les commissions et les sous-commissions du métropolite Damaskinos) ont reçu (avec beaucoup de retard historique !) une soudaine illumination du Saint-Esprit, tandis que les saints Pères théophores qui ont élaboré la définition de foi lors du concile de Chalcédoine, et ceux qui dans les conciles œcuméniques ultérieurs l'ont confirmée tout en anathématisant les théologiens monophysites de diverses tendances (y compris Dioscore, Sévère d'Antioche...) auraient, quant à eux, été privés de l'assistance et de la lumière du Saint-Esprit et auraient été mus par des facteurs purement humains, d'ordre politique ou psychologique...

D'un autre côté il n'est pas imaginable qu'un théologien aussi subtil et habile à manier le vocabulaire théologique que Sévère ait été incapable de percevoir que la différence entre ses positions et

129. On pourrait ajouter à ces derniers une longue liste de théologiens de qualité.

des positions chalcédoniennes reposaient seulement sur un malentendu linguistique et que les différences d'appellations recouvraient en fait une conception identique, si tel avait bien été le cas[130]. D'autant plus que, après le concile de Chalcédoine, théologiens chalcédoniens et théologiens non chalcédoniens eurent pendant des décennies, puis pendant des siècles, largement la possibilité de se rencontrer, de confronter leurs positions et de s'expliquer[131]. De ce fait ils étaient d'ailleurs concrètement plus en mesure de comprendre leurs positions mutuelles que les théologiens actuels qui les étudient séparément et à travers leurs seuls écrits. Justinien par exemple était tout à fait conscient du fait que pour les monophysites les termes de φύσις (nature), ὑπόστασις (hypostase) et πρόσώπον (personne) étaient synonymes[132]. Et Maxime le Confesseur, lors de son séjour dans l'île de Crète, eut des discussions approfondies avec des évêques sévériens qui lui permirent de prendre la mesure exacte de leurs positions[133].

Dire que Dioscore et Sévère auraient été condamnés uniquement en raison de leur opposition à Chalcédoine et de leur séparation et non en raison de leurs positions dogmatiques (comme si cela n'avait pas de rapport avec ceci !) n'a guère de sens. Dioscore a apporté son soutien à Eutychès et l'a reçu dans sa communion parce qu'il partageait sa foi hétérodoxe[134]. Quant à Sévère d'Antioche, il suffit de voir les longs développements que saint Justinien[135], saint Anastase le Sinaïte, saint Maxime le Confesseur[136] ou saint Jean Damascène[137] (pour ne prendre que des théologiens

---

130. Après nous être fait cette réflexion, nous l'avons retrouvée chez le père G. FLOROVSKY : « On peut difficilement penser que Sévère en particulier ne pouvait pas comprendre la terminologie chalcédonienne et ne pouvait pas saisir que les Pères du concile utilisaient les mots différemment de lui mais ne s'écartaient pas très loin de lui quant au contenu de la foi » (*The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, « The Collected Works of Georges Florovsky », t. VIII, Vaduz, 1987, p. 329).

131. En regardant l'histoire, on constate que les rencontres et le dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes ont été quasi permanents.

132. *Traité contre les monophysites*, éd. Schwartz, p. 36.

133. Il nous en informe lui-même dans ses *Opuscules théologiques et polémiques*, 3, PG 91, 49C.

134. Voir *infra*.

135. Voir *infra*.

136. Voir J.-Cl. LARCHET, Introduction à MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettres*, Paris, 1998, p. 8-25 ; Introduction à MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscules théologiques et polémiques*, Paris, 1998, p. 16-108 *(passim)*.

137. Voir Th. ZISIS, « Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός καί ἡ "Ὀρθοδοξία" τῶν Ἀντιχαλκηδονίων [Saint Jean Damascène et l'"orthodoxie" des non-chalcédoniens] », *Γρηγόριος ὁ Παλαμας*, 744, 1992, p. 1133-1144.

majeurs[138]) ont consacrés à réfuter ses positions théologiques pour voir que c'est bien celles-ci qui étaient en cause. Ces mêmes développements montrent que ce ne sont pas des broutilles et de simples malentendus linguistiques qui étaient en question aux yeux des Pères, mais bien la représentation du Christ et la conception du salut de l'humanité : si le Christ n'était pas pleinement, véritablement et réellement homme en possédant la nature même des hommes, si toutes les propriétés de la nature humaine n'étaient pas réellement sauvegardées en Lui après l'union en une nature humaine réellement subsistante (mais qui fût néanmoins réellement la Sienne et qui ne fût en Lui nullement séparée de la nature divine qui était aussi réellement la Sienne), Il ne pouvait pas non plus sauver les hommes en tout ce qu'ils étaient, selon un principe maintes fois réaffirmé par les Pères, de saint Grégoire le Théologien à saint Jean Damascène : « Ce qui n'est pas assumé ne peut pas non plus être guéri. »

VIII. LE STATUT DE SÉVÈRE D'ANTIOCHE.

Un problème est désormais posé par le statut de Sévère d'Antioche : celui-ci a en effet été et reste de nos jours le principal théologien de la plupart des Églises non chalcédoniennes[139], celui qui, reprenant les acquis de ses prédécesseurs antichalcédoniens, a

---

138. Parmi les autres théologiens byzantins qui ont réfuté la théologie sévérienne, on peut citer Néphalius (voir A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, p. 74-81), Jean de Césarée, surnommé « le Grammairien » (*ibid.*, p. 81-116), Léonce de Byzance (*ibid.*, p. 247-309), Hypatios d'Éphèse (*ibid.*, p. 311-335), Eustathe (*ibid.*, p. 354-364), Léonce de Jérusalem (*ibid.*, p. 365-415)

139. J. LEBON écrit : « Ce fut un patriarche d'Antioche, le célèbre Sévère, qui dota les monophysites d'une christologie savante, traduite en formules techniques ; il le fit dans de grands ouvrages, qui restèrent comme les manuels officiels et les arsenaux de l'opposition à la doctrine de Chalcédoine. Avec Sévère et par son œuvre, la théologie monophysite de l'Incarnation est fixée et comme figée dans une forme substantielle qui ne changera plus. [...] De notre point de vue, on n'aperçoit aucune nécessité de pousser l'examen de la doctrine monophysite au-delà de l'activité doctrinale de Sévère d'Antioche ; il n'y aurait, semble-t-il, guère d'avantage à entendre les témoignages postérieurs, qui n'apporteraient que de perpétuelles redites de griefs déjà formulés contre les chalcédoniens. Avec Sévère et ses contemporains, la doctrine monophysite est aussi clairement attestée et sa dogmatique est aussi parfaitement élaborée qu'elle le sera jamais à l'encontre de la christologie diphysite » (« La christologie du monophysisme syrien », dans A. GRILLMEIER et H. BACHT [éd.], *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. I, Würzburg, 1951, p. 425-426). Voir aussi ID., *Le monophysisme sévérien*, p. 118-119, 236-237.

amené la christologie non chalcédonienne à son plus haut degré de développement et de précision[140].

La levée officielle des anathèmes proposée par la Commission mixte de dialogue[141] signifie que Sévère devrait, au sein des Églises orthodoxes, non seulement cesser d'être condamné comme hérétique (voir *infra*) mais en outre être reconnu comme un saint puisqu'il a été canonisé par les Églises orientales[142] avec lesquelles le Projet d'union prétend rétablir une pleine communion, laquelle implique la reconnaissance et la vénération des saints des unes et des autres Églises concernées.

La levée des anathèmes en ce qui concerne Sévère d'Antioche reçoit comme justification, de la part des signataires orthodoxes des Déclarations, l'affirmation que celui-ci ne serait pas réellement monophysite et donc pas hérétique, sa condamnation, dans les siècles passés, reposant sur un malentendu. Son monophysisme en effet serait purement « verbal » et lui serait attribué du fait qu'il confesse « une seule nature du Verbe incarnée » ; le malentendu disparaîtrait dès lors que l'on aurait compris que pour lui

---

140. Sévère d'Antioche fut le théologien de référence de l'Église jacobite (syrienne, plus tard également installée en Inde), mais aussi de l'Église copte (depuis la fuite et le séjour de Sévère en Égypte en 518). L'Église arménienne, quant à elle, a eu à l'égard du concile de Chalcédoine et de Sévère d'Antioche une attitude fluctuante. Sur la question de l'incorruptibilité du corps du Christ, elle prit le parti d'un autre maître de la christologie monophysite : Julien d'Halicarnasse. Cela ne l'empêcha pas, sur les autres points, d'être en accord avec la christologie sévérienne et de rester globalement fidèle au courant monophysite dont Sévère et Julien étaient tous deux les héritiers. L'œuvre de Timothée Aélure, en particulier, connut une grande diffusion en Arménie et eut une influence importante sur la christologie arménienne. L'Église arménienne, de nos jours comme dans le passé, est en parfaite communion de foi avec les autres Églises non chalcédoniennes et défend la même christologie qu'elles. Sur tous ses points, voir notre étude : « À propos du statut de l'Église arménienne dans le cadre du dialogue entre les Églises orthodoxes et les Églises non chalcédoniennes », *Le Messager orthodoxe*, 138, 2003, p. 37-58, et le chapitre suivant de ce livre : « Les fondements historiques de l'antichalcédonisme et du monophysisme de l'Église arménienne (Ve-VIIIe siècle) ».

141. Voir Deuxième déclaration commune, n° 10 : « Nous recommandons donc à nos Églises les démarches pratiques suivantes : A. Les orthodoxes devront lever tous les anathèmes et les condamnations contre tous les conciles et les Pères orthodoxes qu'ils ont prononcés dans le passé », Sévère étant bien entendu rangé par les signataires orthodoxes de la Déclaration parmi les Pères orthodoxes, de même que sont rangés parmi les conciles orthodoxes les conciles des non-chalcédoniens qui contredisent le concile de Chalcédoine et les conciles œcuméniques suivants. Voir aussi les *Propositions pour la levée des anathèmes*, texte adopté à l'issue de la quatrième session (Chambésy, 1er-6 novembre 1993), texte de la version anglaise originale (4 p.).

142. Voir *Le Synaxaire arabe jacobite*, éd. R. Basset, t. I, mois de Babeh, « Patrologia Orientalis » n° 3, Paris, 1907, p. 313 ; t. III, mois d'Amchir, « Patrologia Orientalis » n° 56, Paris, 1915, p. 823-825.

« nature » signifie « hypostase », et qu'il ne fait, sur ce point comme sur d'autres, que reprendre les formules et la pensée de Cyrille d'Alexandrie dont l'orthodoxie ne fait de doute pour personne.

Cette idée est empruntée par les signataires orthodoxes des Déclarations communes aux études d'un certain nombre de patrologues catholiques et protestants du début du siècle. En tête de ceux-ci figure J. Lebon qui a fait connaître avec précision la théologie de Sévère en lui consacrant deux études magistrales[143]. Cette thèse est également défendue par d'autres patrologues visiblement influencés par la démonstration impressionnante de J. Lebon, comme M. Jugie[144], G. Bardy[145], I. Torrance[146].

Il est cependant piquant de constater que ce mouvement de réhabilitation de Sévère d'Antioche fut accompagné, de la part d'autres patrologues catholiques, d'un mouvement de réhabilitation parallèle du principal adversaire de Sévère d'Antioche, appartenant à une autre secte monophysite, Julien d'Halicarnasse[147], et surtout de Nestorius et de ses inspirateurs (comme Théodore de Mopsueste) ou disciples, dont on affirmait aussi l'orthodoxie foncière et dont on expliquait également les condamnations passées par de simples malentendus[148]. Selon les trois séries

---

143. *Le Monophysisme sévérien*, Louvain, 1909 ; « La christologie du monophysisme syrien », dans A. GRILLMEIER et H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, I, Wurtzbourg, 1951, p. 525-580.

144. « Monophysisme », *Dictionnaire de théologie catholique*, X, Paris, 1929, col. 2221-2228.

145. « Sévère d'Antioche », *Dictionnaire de théologie catholique*, 14, 1939, col. 1999-2000.

146. *Christology after Chalcedon : Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Norwich, 1988.

147. Dont R. DRAGUET, dans sa thèse (*Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps de Christ*, Louvain, 1924) s'efforce de démontrer la parfaite orthodoxie !

148. Sur la base de telles considérations un accord a été signé le 11 novembre 1994 entre le patriarche de l'Église orientale assyrienne (nestorienne), Mar Denkha IV et le pape Jean-Paul II qui entend se situer « en deçà des divisions christologiques qui ont marqué le concile d'Éphèse en 430 » et se diriger vers « une pleine communion ». Sur le contenu des discussions et des conclusions les plus récentes, voir *Istina*, XLIII, 1998, p. 1-256. Il y a fort à parier que certaines Églises orthodoxes ne tarderont pas à emboîter le pas de Rome dans la voie de l'union avec l'Église qu'il conviendra sans doute d'appeler dans un premier temps « non éphésienne » ou « prééphésienne », et dans un deuxième temps « très ancienne Église orientale ». On en voit déjà des signes précurseurs : O. CLÉMENT, dans un article récent, déplore que « le rapprochement [de l'Église orthodoxe avec les Églises non chalcédoniennes] se fasse contre Nestorius dont la pensée ne semble plus guère hérétique aux historiens occidentaux » (*Contacts*, 51, 1999, p. 205). Il ne restera plus ensuite qu'à faire l'union avec les nombreuses sectes « prénicéennes » qui, au nom de ce que l'on prétendra n'être qu'un simple malentendu terminologique (puisque le mot ne figure pas dans les Écritures), ne peuvent accepter que l'on parle de « Trinité » !

d'études considérées ensemble, sévériens, julianistes et nestoriens devraient en principe s'entendre entre eux et s'entendre ensemble avec les orthodoxes, les conflits du passé entre les trois parties ne s'expliquant que par des facteurs non théologiques et par des malentendus linguistiques aisément élucidables[149]...

La thèse de base de J. Lebon, qui affirme l'orthodoxie de Sévère, repose sur l'affirmation de la parfaite conformité de la pensée de Sévère avec celle de Cyrille. L'argument est repris par ceux qui prennent les études de J. Lebon comme référence[150]. Mais cette conformité est en fait établie par J. Lebon en interprétant Cyrille à partir de Sévère et à la lumière de celui-ci ; cette interprétation est à l'opposé de celle de toute la tradition orthodoxe et elle est désapprouvée aussi par un certain nombre d'autres patrologues[151].

---

149. Notons en passant qu'il est étrange de voir les patrologues catholiques et protestants s'attacher à réhabiliter les théologiens que l'Église pendant quinze siècles a considérés comme hérétiques, tandis qu'ils s'acharnent parallèlement à démontrer l'hétérodoxie de Pères de l'Église que l'Église orthodoxe considère comme des piliers de sa doctrine et de sa pratique spirituelles, comme saint Macaire d'Égypte ou saint Syméon le Nouveau Théologien (présentés comme messaliens) ou saint Grégoire Palamas. Remarquons que, en tête de ceux qui accusent d'hétérodoxie la théologie de saint Grégoire Palamas, figure le même M. Jugie qui proclame l'orthodoxie de Sévère d'Antioche.

150. Parmi les « orthodoxes », citons Mgr DAMASKINOS (PAPANDRÉOU), qui écrit notamment : « Dioscore et Sévère étaient restés fidèles à l'enseignement christologique de saint Cyrille » ; ils « ont été condamnés non pas pour être tombés dans l'hérésie monophysite, mais pour ne pas avoir reçu le IVe concile œcuménique » (*Episkepsis*, 521, 1995, p. 14-16). Citons aussi la thèse soutenue en 2002 à l'Université de Thessalonique par I. Th. NIKOOPOULOS, Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καί ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνας [La christologie de Sévère d'Antioche et la Définition de foi de Chalcédoine].

151. Voir J. C. L. GIESELER (*Commentatio, qua Monophysitarum veteru errores ex eorum scriptis recens editis praesertim illustrantur*, 2 vol., Göttingen, 1835 et 1838) ; J. A. DORNER (*Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2 vol., 2e éd., Stuttgart et Berlin, 1845 et 1853), A. HARNACK (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e éd., t. II, Fribourg et Leipzig, 1894), F. LOOFS (*Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, « Texte und Untersuchungen » 3, 1-2, Leipzig, 1887), P. JUNGLAS (« Leontius von Byzanz », dans A. EHRARD et J. P. KIRSCH (éd.), *Forschungen zur christllichen Literatur und Dogmengeschichte*, t. VII, 3, Paderborn, 1908). Peu d'études modernes ont malheureusement été consacrées à cette question qui exigerait d'être reprise. Voir cependant le mémoire (inédit) soutenu à l'Institut Saint-Serge de Paris par Sœur Seraphima Konstantinovska (aujourd'hui enseignante à l'Université d'Oxford) : « What Light is Thrown upon the Possibility of Reconciliation between the Chalcedonian and Monophysite Churches, by a Comparison of the Christological Teaching of St. Cyril of Alexandria with that of Severus of Antioch ? ». Voir aussi la réfutation de la thèse de I. Th. Nicolopoulos citée dans la note précédente, dans HIÉROMOINE LOUKAS GRIGORIATIS, Διόσκορος καί Σεβῆρος, οἱ ἀντιχακκηδονίοι αἱρεσιάρχαι. Κριτική δύο διδακτορικῶν διατριβῶν [Dioscore et Sévère, les hérésiarques antichalcédoniens. Critique de deux dissertations doctorales], Mont-Athos, 2003, p. 95-216.

Ceux qui approuvent le projet d'union et affirment l'orthodoxie de la théologie sévérienne prennent prétexte du fait que sous le terme de « monophysisme » ont été rangées et même amalgamées des doctrines très différentes. S'il est de toute évidence abusif de confondre la christologie d'Eutychès et celle de Sévère, il est tout aussi abusif de considérer que parce que celle-là mérite d'être qualifiée de monophysite au sens propre et courant du terme, celle-ci ne mériterait pas du tout cette appellation. Par rapport au monophysisme d'Eutychès, la position de Sévère (et aussi celle de Dioscore, Timothée Aélure, Pierre Monge, Philoxène de Mabboug, Jean de Tella...) correspond à un « monophysisme modéré », ou à ce que F.-X. Murphy et P. Sherwood appellent judicieusement « l'aile gauche du monophysisme[152] », mais à une forme de monophysisme tout de même. Ce monophysisme n'est pas purement verbal comme ont tenté de le faire admettre, à la suite de A. Harnack, J. Lebon et M. Jugie, et cette appellation n'est pas seulement due à l'usage de l'expression « *une nature* du Verbe incarnée », Cyrille qui avait utilisé maintes fois cette formule n'ayant jamais été pour autant qualifié de monophysite.

Certains commentateurs mettent en avant que l'application du vocable de « monophysisme » à la théologie de Sévère, de ses prédécesseurs et de ses successeurs est relativement récente[153]. Cela n'est pas tout à fait exact : on la trouve dans des textes anciens, contemporains des auteurs en cause. Mais encore que cela fût vrai, cela ne signifierait pas que les anciens considéraient cette théologie comme n'étant nullement monophysite : ils désignaient ses adeptes par d'autres termes plus précis, qui permettaient de distinguer les multiples sectes, engendrées par des subdivisions postérieures à Chalcédoine, qui se rattachaient à la mouvance monophysite[154].

---

152. *Constantinople II et III*, Paris, 1974, p. 47, note 3.

153. Voir A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, p. 216.

154. On peut citer entre autres : les dioscoriens, les hénoticiens, les acéphales, les aposchites, les julianistes ou gaïanites, les aphtartodocètes, les actistètes, les agnoètes, les niobites, les trithéistes (répartis ultérieurement en philiponites, cononites, pétrites et condobaudites). Voir M. JUGIE, « Monophysisme », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 10, Paris, 1929, col. 2241-2249 ; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 4, *L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451*, Paris, 1996, *passim*.

Et ce n'est pas parce que l'on parle de « monophysisme modéré » et qu'on distingue celui-ci du monophysisme d'Eutychès qu'on l'exonère de tout caractère hérétique[155].

On peut trouver extrêmement étrange la méthode, qui consiste à dire que les non-chalcédoniens sont orthodoxes du fait qu'ils ne sont pas eutychiens, méthode qui est adoptée par les signataires de la Deuxième déclaration, à en juger par la formule suivante : « Les orthodoxes acceptent que les orientaux continueront à maintenir leur terminologie cyrillienne traditionnelle “une nature du Logos incarnée” puisqu'ils reconnaissent la double consubstantialité du Logos niée par Eutychès[156] », comme si l'affirmation de la double consubstantialité niée par Eutychès constituait une garantie suffisante de son orthodoxie (alors qu'en fait la double consubstantialité est affirmée depuis toujours par les sévériens dans un sens qui n'est pas identique à celui de l'orthodoxie chalcédonienne[157]). On retrouve la même méthode dans la Réponse du métropolite Damaskinos à la communauté du Mont-Athos : « la Commission interorthodoxe ayant examiné les sources de l'époque ainsi que les ouvrages de Dioscore et de Sévère constata que ces derniers ne furent ni chefs ni disciples du monophysisme d'Eutychès et que, par conséquent, on ne pourrait pas leur attribuer le titre diffamant de monophysites hérétiques[158] ».

Cette méthode, pour étrange qu'elle soit, n'est pas nouvelle puisque saint Photius reprochait déjà à l'un de ses correspondants de l'utiliser, et fait à son sujet la réponse qui convient : « Tu rejettes la doctrine d'Eutychès et tu penses, en agissant ainsi, que tu te pares de la vraie théorie [...]. Il faut savoir qu'il ne suffit pas d'affecter de différer d'Eutychès pour n'encourir aucun reproche, de même que, en morale, celui qui n'est pas complètement pervers, n'est pas pour autant parfait dans la vertu, et qu'on ne considère pas comme vaillant celui qui n'a pas pactisé avec l'ennemi et qu'il faut encore repousser les ennemis et les harceler

---

155. On peut s'étonner de l'argumentation du métropolite DAMASKINOS dans sa Réponse à la communauté monastique du Mont-Athos (*Episkepsis*, 521, 1995, p. 14) : « Si l'on considère comme “monophysisme modéré” une formulation moins tranchée du monophysisme extrême d'Eutychès, une telle expression n'est pas attestée dans nos sources. Une hérésie ou bien est une hérésie, ou bien elle ne l'est pas. » Le fait d'être modéré n'empêche évidemment pas le monophysisme d'être une hérésie. Et il l'est bien aux yeux des Pères et de toute la Tradition orthodoxe, bien qu'ils lui donnent le plus souvent, comme nous venons de le voir, d'autres dénominations.

156. Deuxième déclaration, § 7.

157. Voir *infra*.

158. « Réponse », *Episkepsis*, 521, 1995, p. 15.

jusqu'à la victoire pour être appelé triomphateur. De même celui qui n'accepte pas toute l'hérésie jusqu'à la lie ne sera pas pour autant orthodoxe, mais encore faut-il qu'il s'attache en toutes les autres choses à la vraie piété, se mettant hors de toute critique et s'élevant jusqu'à la perfection de la foi [...]. Tu fuis Eutychès ? Mais si tu flattes Dioscore, si tu fréquentes Sévère, si tu ne vois que par Jacques [Barradée], tu ne veux pas te rendre compte que tu te trouves pris dans la même chaîne et la même trame d'hérétiques, et entraîné au même précipice de perdition[159] ? »

Le fait que la doctrine de Sévère et des autres monophysites modérés se distingue de celle d'Eutychès est présenté par les supporters du Projet d'union comme une découverte récente qui obligerait à réviser la situation des premiers dans un sens favorable. En fait, bien que les Pères citent souvent ensemble les monophysites modérés et les monophysites extrêmes comme se rattachant tous à la mouvance monophysite qu'ils considèrent comme hérétique dans son ensemble, quel que soit le degré d'erreur de ses membres, ils font presque tous la distinction, qui est connue depuis fort longtemps. Sévère a écrit contre la pensée d'Eutychès des traités qui n'ont jamais laissé de doute sur son rejet de celle-ci, et lorsqu'en 532 des discussions théologiques se déroulèrent, à l'initiative de Justinien, entre les monophysites modérés (conduits par Jean de Tella) et les orthodoxes, les deux partis, le premier jour de la première session, tombèrent d'accord sur le fait qu'Eutychès avait été hérétique et qu'il avait été justement condamné par Flavien de Constantinople en 448 ; ils s'accordèrent même sur le fait que Dioscore avait eu tort de réhabiliter Eutychès à Éphèse en 449[160].

Les discussions théologiques récentes n'ont donc rien apporté de nouveau sur ce point, sauf l'idée étrange qu'il suffirait de ne pas professer une certaine doctrine hérétique pour pouvoir être considéré comme orthodoxe.

---

159. *Lettre à Asotios, contre l'hérésie des Théopaschites*, éditée comme Lettre 284 par B. Laourdas et L. G. Westerink dans PHOTIUS, *Epistulae et Amphilochia*, t. III, « Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana », Leipzig, 1985.

160. Voir *Mansi*, t. VIII, 817C-819E ; ACO IV, II, 169-171.

1. La condamnation de Sévère par les conciles.

Le caractère hérétique de la christologie sévérienne n'a jamais fait de doute pour l'Église orthodoxe qui l'a officiellement condamnée depuis ses origines jusqu'à nos jours.

Sévère a tout d'abord été condamné comme hérétique par le synode de Constantinople en 536[161]. Loin d'être un synode secondaire placé dans l'ombre du Ve concile œcuménique (Constantinople II, 553) qui, lui, ne comporte aucune condamnation explicite de Sévère, il doit au contraire être placé dans la sphère de ce dernier et considéré comme faisant partie intégrante de celui-ci[162] et peut presque être assimilé à un concile œcuménique[163].

Le concile du Latran (649), auquel participa saint Maxime le Confesseur (avec d'autres moines grecs en exil) et qu'il considérait comme un concile œcuménique (tous les patriarcats orientaux étant alors tombés dans l'hérésie monothélite), proclame quant à lui : « Si quelqu'un ne rejette pas et n'anathématise pas selon les saints Pères, en accord avec nous et de la même foi, de son âme et de sa bouche, tous ceux que la sainte Église de Dieu, catholique et apostolique – c'est-à-dire les cinq saints conciles œcuméniques et tous les Pères de l'Église reconnus qui pensent de même – rejette et anathématise comme hérétiques impies avec tous leurs écrits, jusqu'au dernier détail, – à savoir Sabellius, Arius, Eunome, Macédonius, Polémon, Eutychès, Dioscore, Timothée Aélure, Sévère, Théodose, Colluthus, Themistius, Paul de Samosate, Diodore, Théodore, Nestorius, le Perse Théodule,

---

161. *Mansi*, t. VIII, 873 s. Sur ce synode, voir V. GRUMEL, *Les Regestes des Actes du patriarcat de Constantinople*, I, 1, Kadikoy-Istanbul, 1932, n° 233-238 ; HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, II, 2, p. 1142-1155 ; E. SCHWARTZ, « Zur Kirchenpolitik Justinians », *Gesammelte Schriften*, t. IV, p. 287-290 ; F.-X. MURPHY et P. SHERWOOD, *Constantinople II et III*, Paris, 1974, p. 70.

162. Voir R. DEVREESSE, « Le cinquième concile et l'œcuménicité byzantine », dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. 3, Cité du Vatican, 1946, p. 1-6, 14-15, et A. DE HALLEUX qui écrit : « Suivant l'ancienne tradition historiographique et canonique grecque, ce concile [Constantinople II] comprenait non seulement le synode de 553, qui anathématisa les "Trois chapitres", mais aussi le synode de 536 qui condamna Sévère d'Antioche et ses partisans monophysites » (« Actualité du néochalcédonisme. À propos d'un accord récent », dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 499, note 94).

163. Cf. E. SCHWARTZ, « Zur Kirchenpolitik Justinians », *Gesammelte Schriften*, t. IV, p. 288 : « La convocation de l'empereur et la présence de représentants du siège apostolique [de Rome] l'élevèrent bien au-dessus du niveau d'un synode *endèmousa* [permanent] presque au rang d'un synode œcuménique. » Outre les évêques séjournant à Constantinople et les légats du pape Agapet, participèrent à ce synode les diacres et apocrisiaires des patriarches d'Antioche et de Jérusalem et les métropolites de Cappadoce I, de Galatie I et d'Achaïe.

Origène, Didyme, Évagre, et tous les autres hérétiques pris ensemble [...]. Si donc quelqu'un ne rejette pas et n'anathématise pas les doctrines impies de leur hérésie et ce qui a été écrit de façon impie par qui que ce soit en leur faveur ou pour leur défense, ainsi que lesdits hérétiques eux-mêmes, à savoir Théodore, Cyrus, Sergius, Pyrrhus et Paul [...] ou si quelqu'un considère comme déposé ou condamné un de ceux qui ont été déposés ou condamnés par ceux-là ou par d'autres qui pensent de même que ceux-là parce qu'il ne pense pas ce qu'ils pensent, mais confesse avec nous la doctrine des saints Pères, et s'il ne le considère pas, bien au contraire [...] comme un combattant pieux et orthodoxe de l'Église catholique et qu'il considère comme tels bien plutôt ces impies et leurs décisions injustes à ce sujet et leurs sentences vaines, sans effet et invalides, et plus encore impies, exécrables et réprouvées, qu'un tel homme soit condamné[164]. »

Le VIe concile œcuménique (Constantinople III, 680-681) condamne « l'hérésie d'une seule volonté et d'une seule énergie des deux natures de l'un de la Sainte Trinité, le Christ notre vrai Dieu, *hérésie en accord avec la folle hétérodoxie des impies* Apollinaire, *Sévère* et Thémistius et tendant par une conception frauduleuse à éliminer la perfection de l'Incarnation du même et unique Seigneur Jésus-Christ notre Dieu[165] ».

Le VIIe concile œcuménique (Nicée II, 787), dans un tout autre contexte, réitère la condamnation et proclame : « Nous confessons aussi les deux natures de celui qui a pris chair pour nous de Marie, l'immaculée et toujours vierge Mère de Dieu, le reconnaissant homme parfait, Dieu parfait, comme le concile de Chalcédoine l'a proclamé, expulsant de la cour de Dieu les blasphémateurs Eutychès et Dioscore ; nous joignons à eux *Sévère*, Pierre et le peloton blasphémateur qu'ils enroulent[166]. »

2. La condamnation de Sévère d'Antioche par le « Synodikon de l'Orthodoxie ».

Sévère d'Antioche est d'autre part anathématisé par le *Synodikon de l'Orthodoxie*, qui dans ses anathèmes rassemble la plupart des anathèmes des conciles. Ce texte est lu solennellement depuis le XIVe siècle dans toutes les églises orthodoxes chaque année lors

164. Canon 18, Denzinger n° 518-520.
165. *Les Conciles œcuméniques*, t. 2, *Les Décrets*, Paris, 1994, p. 282-283.
166. *Ibid.*, p. 302-303.

de la célébration de la fête du « Triomphe de l'Orthodoxie », le premier dimanche du Grand Carême. Cette condamnation de Sévère appartient donc à la conscience dogmatique vivante de l'Église orthodoxe. Le texte du *Synodikon* est le suivant : « Arius, le premier théomaque et le fondateur des hérésies, anathème. Pierre le Foulon, l'insensé, qui a dit : "Saint Immortel, celui qui a été crucifié pour nous", anathème. Nestorius, maudit de Dieu, qui a dit passible la Sainte Trinité, et l'impie Valentin, l'insensé, anathème. Paul de Samosate et Théodote son compagnon de secte et d'idées, avec l'autre Nestorius l'insensé, anathème. Pierre le Foulon l'hérétique, surnommé aussi Lykopétros, Eutychès et Sabellius, les insensés, anathème. Jacques Stanstalos l'Arménien, Dioscore, patriarche d'Alexandrie, Sévère l'impie, avec Serge, Paul et Pyrrhus unis par les idées, avec Serge disciple de Lykopétros, anathème. Tous les eutychiens, monothélites, jacobites[167] et arzibourites, en un mot tous les hérétiques, anathème[168]. »

3. La condamnation de Sévère d'Antioche dans les textes liturgiques.

La condamnation de Sévère comme hérétique (mais aussi celle de Dioscore) apparaît également dans divers textes liturgiques[169], en particulier dans les chants de vêpres et des matines du Dimanche des saints Pères des six premiers conciles œcuméniques que l'Église orthodoxe célèbre chaque année entre le 13 et le 19 juillet. Citons-en quelques passages. « Scrupuleusement, Pères saints, vous avez gardé la tradition apostolique ; [...] réunis en conciles, vous avez rejeté le blasphème d'Arius, réfuté Macédonius, l'adversaire de l'Esprit, condamné Nestorius, Eutychès, Dioscore, Sabellius et Sévère l'Acéphale. » « Des hommes de grande foi au nombre de six cent trente [au concile de Chalcédoine], rejetant l'erreur d'Eutychès et l'hérésie de Sévère ont déclaré : c'est en

167. Ce terme désigne les monophysites syriens depuis que le moine Jacques (490-578), surnommé Burd'ana (la guenille ou le mendiant) nommé évêque en Syrie (en 542-543) y structura le groupe monophysite qui y vivait en le dotant d'une hiérarchie et en en faisant à proprement parler une Église.

168. *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, éd. J. Gouillard, « Travaux et mémoires du Centre français d'études byzantines », t. 2, Paris, 1967, p. 84-85.

169. Pour une étude plus complète, voir « L'Hymnologie de l'Église sur la christologie orthodoxe et sur les antichalcédoniens » (en grec), dans Εἶναι οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι ὀρθόδοξοι; [Les antichalcédoniens sont-ils orthodoxes ?], Mont-Athos, 1995, p. 129-171.

deux natures que nous prêchons le Christ, suivant en cela les paroles du bienheureux Cyrille. » « Venez fidèles, réprouvons clairement l'erreur de Sévère, d'Eutychès et de Jacques [Barradée], de Théodore [d'Alexandrie] et de Dioscore avec eux ; et célébrons par des cantiques divins les saints Pères du quatrième concile. » « Le quatrième concile, celui de Chalcédoine, a rejeté Dioscore, Sévère et Eutychès, et banni pour toujours les ronces de leurs hérésies confondant les natures du Sauveur loin de la sainte Église du Christ avec laquelle nous proclamons la vraie foi. » Les mêmes textes liturgiques affirment à maintes reprises la fidélité du concile de Chalcédoine à la pensée de Cyrille et au contraire l'infidélité de Sévère à celle-ci. Nous en avons cité un exemple. En voici un autre : « Cyrille prêche le Christ en deux natures et deux énergies et renverse [par anticipation] l'hérésie de Sévère ; c'est pourquoi nous nous en tenons aux enseignements du docteur alexandrin[170]. »

4. La condamnation de Sévère d'Antioche par les Pères de l'Église.

a. Importance et signification des condamnations patristiques.

Ces condamnations sont suffisamment éloignées des événements qui ont suivi le concile de Chalcédoine et ont donc suffisamment de recul par rapport aux circonstances politiques, psychologiques ou sociologiques de l'époque postconciliaire pour qu'elles ne soient pas explicables seulement par elles.

Les défenseurs du Projet d'union affirment que Sévère a été condamné non en raison de positions hérétiques mais pour avoir refusé Chalcédoine, et donc pour des raisons canoniques[171]. Mais cet argument ne tient pas : d'une part on ne peut dissocier le refus de Chalcédoine du refus de son contenu dogmatique, et c'est bien évidemment celui-ci qui a déterminé celui-là ; d'autre part la formulation même des condamnations que nous avons citées et le fait que le nom de Sévère y soit à chaque fois entouré de ceux d'une série d'hérétiques notoires montrent bien que ce n'est pas pour des raisons formelles, relevant du domaine canonique ou de

---

170. Ces textes et d'autres semblables se trouvent dans les *Ménées* du mois de juillet.

171. Voir métropolite DAMASKINOS, « Réponse », *Episkepsis*, 521, 1995, p. 15, 16.

la discipline ecclésiastique, mais bien pour des raisons proprement dogmatiques que ces condamnations ont été prononcées. On notera d'ailleurs que, dans la liste des hérétiques, Sévère est placé à l'égal des plus grands hérétiques et ne bénéficie aucunement d'un traitement de faveur.

Le fait que Sévère d'Antioche a été condamné pour des raisons proprement dogmatiques est confirmé par le fait que sa christologie a été réfutée de manière détaillée et approfondie par un certain nombre de Pères dont l'autorité est immense au sein de l'Église orthodoxe, en particulier Justinien, saint Maxime le Confesseur, saint Jean Damascène, sans compter l'opposition d'un certain nombre d'autres Pères (parmi lesquels saint Sabas, saint Théodose le Cénobiarque, saint Anastase le Sinaïte, saint Jean Moschos, saint Sophrone de Jérusalem, saint Germain de Constantinople, saint Nicéphore Ier de Constantinople, saint Photius...) qui soulignent le caractère hérétique des positions de Sévère.

Il est regrettable que les positions des Pères à l'encontre de la christologie non chalcédonienne ne soient aucunement prises en compte par les signataires et les supporters du Projet d'union. On peut supposer que cela tient à la composition des groupes d'experts qui, du côté orthodoxe, ont participé aux discussions (on a ainsi avancé l'idée que si ces « experts » avaient été de véritables patrologues, leurs conclusions eussent été très différentes[172]), mais il s'agit plus probablement d'une négligence délibérée, les positions des Pères étant unanimement et résolument opposées à la christologie non chalcédonienne et n'allant aucunement dans le sens de l'actuel Projet d'union.

Ce mépris des Pères (à l'avis desquels sont préférées les opinions de patrologues et d'historiens de confessions généralement étrangères à l'Orthodoxie) paraît particulièrement grave et est en contraste avec l'autorité dont jouissent traditionnellement les Pères au sein de l'Église orthodoxe, comme éléments constitutifs fondamentaux de sa Tradition et comme références majeures et incontournables en matière de foi. Comme le rappelle J. Pelikan, dans les premiers siècles, confesser la foi orthodoxe signifiait affirmer « ce que les Pères nous ont enseigné ; [...] dans toute discussion théologique, par conséquent, il était nécessaire de mettre en avant “la voix des Pères comme preuve de la foi de

172. Voir Th. ZISIS, « Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός καί ἡ “ Ὀρθοδοξία ” τῶν Ἀντιχαλκηδονίων [Saint Jean Damascène et l'“orthodoxie” des non-chalcédoniens] », Γρηγόριος ὁ Παλαμας, 744, 1992, p. 1137.

l'Église[173]". [...] Presque tout protagoniste dans presque toute discussion aurait pu dire avec Théodore Studite : "Pour que l'on ajoute foi à ce qui a été dit, il faudrait encore le témoignage des Pères[174]." [...] Une loyauté sans faille vis-à-vis des Pères a été la caractéristique constante de la pensée orientale. [...] On pouvait dénoncer les hérésies du passé ou du présent comme ne s'appuyant pas sur l'autorité soit de la Bible, soit des Pères, tandis que la doctrine orthodoxe était "en accord avec la Tradition, que ce soit celle des Oracles sacrés ou celle des enseignements patristiques[175]." À l'adresse de [ses] adversaires, saint Maxime le Confesseur s'écriait : "Qu'ils démontrent d'abord cela d'après la position des Pères ! Si c'est impossible, qu'ils abandonnent ces opinions et nous rejoignent dans notre effort pour nous conformer à ce qui a été respectueusement déterminé par les Pères divinement inspirés de l'Église catholique et par les cinq saints conciles œcuméniques[176]." Identifier la doctrine orthodoxe de l'Église catholique signifiait s'en tenir à ce que les Pères avaient transmis par la Tradition. [...] Une exhortation du type : "Gardons pieusement la confession des Pères" semblait supposer, par l'emploi qu'elle faisait de "confession" au singulier et de "Pères" au pluriel, qu'il existait un consensus patristique aisément repérable sur les doctrines dont les Pères avaient traité à l'occasion des controverses précédentes ainsi que sur celles à propos desquelles le débat ne s'était pas encore ouvert, mais était, dans quelque cas, imminent. [...] En principe, tous reconnaissaient que "d'une voix sonore les saints Pères [...], tous et partout, confessent fermement de manière orthodoxe[177]" les dogmes de la Trinité et du Dieu-homme[178]. »

b. La condamnation de Sévère d'Antioche dans les Vies *de saints.*

1. L'une des oppositions les plus fermes à la christologie de Sévère d'Antioche et sa qualification comme hérétique émanent

173. Maxime le Confesseur, *Lettres*, 13, PG 91, 532.
174. Théodore Studite, *Antirrhetica*, 2, 18, PG 99, 364.
175. Maxime le Confesseur, *Opuscules théologiques et polémiques*, 20, PG 91, 245.
176. *Ibid.*, 9, PG 91, 128.
177. Maxime le Confesseur, *Ambigua*, 5, PG 91, 1056-1060.
178. *La Tradition chrétienne*, t. II, *L'Esprit du christianisme oriental (600-1700)*, Paris, 1994, p. 9-10, 20-22.

d'un de ses contemporains jouissant d'une grande autorité dans l'Église orthodoxe : l'higoumène palestinien saint Sabas (439-532), fondateur du monastère du même nom existant aujourd'hui encore à proximité de Jérusalem. L'auteur de sa *Vie*, saint Cyrille de Scythopolis (qui fut lui-même un opposant vigoureux au monophysisme sévérien), y rapporte sans complaisance ses propos et écrits à l'encontre de Sévère. Il écrit notamment au sujet de ce dernier : « Ami du trouble, [Sévère] ressuscitait toutes sortes d'hérésies contre les dogmes orthodoxes et les décrets de l'Église. C'est ainsi qu'il approuvait le très impie brigandage du second concile d'Éphèse [449], le déclarait semblable au concile réuni une première fois en la même Éphèse [431], reconnaissait une valeur égale tant aux enseignements du grand et théophore Cyrille, archevêque d'Alexandrie, que de Dioscore, qui avait reçu dans sa communion, comme lui étant uni en doctrine, l'hérétique Eutychès, et qui avait fait tuer le très saint et très orthodoxe Flavien, archevêque de Constantinople. Et ainsi, progressant toujours en son impiété, le même Sévère avait aiguisé sa langue pour blasphémer contre Dieu et, par ses discours, il divisait maintenant l'unique et indivisible Déité dans la Trinité. En effet il disait et affirmait que l'hypostase était nature et la nature hypostase, et sans admettre aucune différence entre ces vocables, il avait osé dire que la très sainte et adorable Trinité consubstantielle des personnes divines était une trinité de natures, de déités[179] et de dieux[180]. »

Après la substitution imposée de Sévère à Flavien sur le trône d'Antioche (512), saint Sabas s'opposa au nouveau patriarche et, avec l'appui de tous les higoumènes et moines du désert de Palestine, adressa à l'empereur Anastase une pétition dont la partie centrale est rédigée en ces termes : « On peut connaître avec certitude que la soi-disant correction aujourd'hui apportée à l'antique religion du Christ ne vient pas du vrai Christ, mais qu'elle est un enseignement de l'Antéchrist, qui cherche à perturber l'unité et la paix des églises de Dieu et a tout rempli de trouble et de confusion. Or le premier auteur et artisan de tout cela est ce Sévère, dès

179. Il s'agit plus d'une déduction tirée du caractère confus de son vocabulaire que d'une idée réellement professée par Sévère. Mais qu'une telle confusion terminologique puisse conduire réellement au trithéisme, on en a un exemple dans la triadologie de Jean Philopon et de plusieurs autres théologiens antichalcédoniens.

180. *Ibid.*, LVI, éd. E. Schwartz, Leipzig, 1939, p. 149 ; trad. A.-J. Festugière, Paris, 1962, p. 78.

le commencement et le principe acéphale[181] et aposchiste[182], qui, pour la ruine de son âme et de la commune manière de vivre, par la permission de Dieu, à cause de nos péchés, a été promu évêque d'Antioche et a anathématisé nos saints Pères qui ont entièrement sanctionné la foi apostolique définie et transmise jusqu'à nous par les saints Pères réunis à Nicée, et qui baptisent tous les fidèles dans cette même foi. Nous refusons et récusons absolument la communion avec cet acéphale, et nous demandons à votre Piété de prendre en pitié, quand elle est si indignement outragée et dévastée, la mère de toutes les Églises, Sion [Jérusalem][183]. »

2. La *Vie* de saint Théodose le Cénobiarque par saint Théodore de Pétra[184] apporte un enseignement analogue à celui de la *Vie* de saint Sabas. Saint Théodore et saint Sabas étaient d'ailleurs contemporains, très liés l'un à l'autre, et ils agirent de concert pour combattre l'hérésie sévérienne en Palestine. La *Vie* de saint Théodose reproduit la pétition adressée par les moines de Palestine à l'empereur Anastase dont le texte figure aussi dans la *Vie* de saint Sabas et dont nous avons cité un extrait dans la section précédente ; Théodose est présenté comme celui qui a adressé la pétition à l'empereur au nom de tous ses frères[185]. La suite du texte constitue une apologie, par le saint, du concile de Chalcédoine, où il affirme notamment que la confession que le Christ est véritablement Dieu et véritablement homme exige la confession de ses deux natures : « Si le même Christ a été véritablement et non en apparence seulement, tout ensemble Dieu et homme, évidemment c'est par la nature de la divinité et la nature de l'humanité que le même a été Dieu et homme : tout être de bon sens conviendra en effet qu'être véritablement, c'est être par nature[186]. » Théodose souligne ensuite que le concile de Chalcédoine « repousse la division de Nestorius et d'autre part écarte la confusion, plus impie encore, d'Eutychès et de Dioscore. Car, ni à l'instar de

181. Cette dénomination vient d'Égypte où les monophysites intransigeants avaient cessé de reconnaître l'autorité de leur patriarche Pierre Monge qui admettait l'*Hénotique*, jugé par eux insuffisant.

182. Nom par lequel on désigna, en Palestine, ceux qui se séparèrent de l'Église, en raison de leur attachement au monophysisme, après le concile de Chalcédoine.

183. *Ibid.*, LVII, éd. E. Schwartz, Leipzig, 1939, p. 154-155 ; traduction française par A.-J. Festugière, Paris, 1962, p. 83-84.

184. Édition critique de H. Usener, *Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos*, Leipzig, 1890 ; traduction française par A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, III, 3, *Les Moines de Palestine*, Paris, 1963, p. 103-160.

185. Éd. Usener, p. 60-61 ; trad. de A.-J. Festugière, p. 135-136.

186. Éd. Usener, p. 63 ; trad. de A.-J. Festugière, p. 137.

Nestorius il ne divise le Christ en deux hypostases et deux fils, ni à l'instar d'Eutychès, de Dioscore et, après eux, de Sévère, il ne confond en une seule nature la divinité et l'humanité du seul et même Christ. De fait, chacun de ces hérésiarques, dans la pensée d'éviter plus qu'il ne convient soit la division soit la confusion, est tombé dans l'erreur. » Après avoir présenté l'erreur de Nestorius, saint Théodose note : « De leur côté, Eutychès et Dioscore, et assurément aussi Sévère qui a surgi à cette heure comme l'avocat de leur doctrine impie, dans la pensée d'échapper à la très absurde division de Nestorius, guérissent le mal par un autre mal, car ils se sont enlisés dans le bourbier de la confusion. Car ces natures du Seigneur en effet, qui, sans qu'elles changent ni se confondent, ont été ramenées à une seule hypostase, ils ont estimé qu'elles ont été si totalement conjointes qu'ils ont osé dire que, de la divinité du Christ et de son humanité, il est résulté une nature unique ; de l'aveu commun, ils introduisent ainsi un changement et une altération des natures après leur union, bien qu'ils s'en cachent et le nient à en juger seulement d'après leur discours[187]. » Saint Théodose développe dans la suite une argumentation théologique que l'on ne trouvait pas chez saint Sabas et qui témoigne de sa parfaite intelligence non seulement de l'esprit du concile de Chalcédoine, mais encore de la tradition patristique sur laquelle elle s'appuie et dont il cite quelques témoignages[188].

3. D'autres accusations portées contre Sévère pour hérésie figurent dans un autre écrit de type hagiographique : *Le Pré spirituel* de saint Jean Moschos. Le docteur monophysite est évoqué dans de nombreux chapitres qui sont des récits de miracles où l'intervention surnaturelle révèle ou confirme le caractère hérétique de sa doctrine. Il s'agit des chapitres 26, 29, 30, 36, 48, 49, 79, 106, 213. L'ouvrage étant aisément accessible et la place nous manquant ici pour citer ces longs chapitres, nous y renvoyons le lecteur[189].

---

187. Éd. Usener, p. 64-65 ; trad. de A.-J. Festugière, p. 138.

188. Voir éd. Usener, p. 65-68 ; trad. de A.-J. Festugière, p. 138-140.

189. Le texte grec figure dans la PG 87, 2851-3116 ; une traduction française a été publiée dans le volume 12 de la collection « Sources chrétiennes ». Parmi d'autres écrits de type hagiographique comportant des condamnations de Sévère d'Antioche, citons encore : le *Synaxaire de notre saint Père Jean l'Hésychaste, évêque de Colonia* (3 décembre), le *Synaxaire de notre Père parmi les saints Eutyche, Patriarche de Constantinople* (6 avril), le *Synaxaire de notre Père parmi les saints Agapet, pape de Rome* (17 avril). On trouvera ces textes, avec d'autres, réunis dans l'anthologie Ἡ αἵρεσις τῶν μόνοφισιτῶν Ἀντιχαλκηδονίων. Διηγήσεις ἀπό τούς βίους τῶν Ἁγίων, Thessalonique, 1997 (115 p.).

c. La critique de la christologie sévérienne et du monophysisme « modéré » par saint Justinien.

Le saint empereur Justinien avait un grand intérêt pour les questions théologiques (on dit qu'il préférait à toute autre activité discuter de ces sujets avec des évêques et des moines dans sa bibliothèque privée) et nul ne lui conteste aujourd'hui la compétence et la stature d'un grand théologien, quelle que soit l'aide dont il ait pu bénéficier de la part de proches conseillers (comme Léonce de Byzance et Léonce de Jérusalem).

L'un de ses traités théologiques est consacré à la critique du monophysisme : *Aux moines d'Alexandrie, contre les monophysites*[190]. Il faut cependant savoir que l'intention de Justinien n'est pas purement négative, et que son dessein est aussi de convaincre les monophysites d'accepter la foi orthodoxe. Bien que ferme à l'encontre des positions monophysites (et nestoriennes), il fut en effet toujours soucieux de réunir les chrétiens séparés et déploya de grands efforts pour que les orthodoxes et les non-chalcédoniens pussent se rencontrer, discuter et s'entendre.

Tout d'abord il ne fait pas de doute que pour lui Sévère est hérétique. Il le situe dans la mouvance monophysite et dans la descendance de l'apollinarisme[191], tout en ayant bien conscience de ce qui le sépare d'Apollinaire d'une part et d'Eutychès d'autre part. Ceux que nous pouvons appeler « les monophysites modérés » et qu'il sait pourtant distinguer, quand il y a lieu, des monophysites extrêmes[192], sont qualifiés à plusieurs reprises par lui de gens « ayant des opinions fausses[193] », « opposés à l'enseignement des Pères[194] », d'« ennemis de la vérité[195] », d'« innovateurs impies[196] », et en un mot d'« hérétiques[197] ».

Justinien commence son traité *Contre les monophysites* par une présentation du dogme de la Trinité[198]. Il montre qu'il y a un lien manifeste entre la Trinité et le Christ – puisque le Christ est l'un de la Trinité – et une analogie manifeste entre la triadologie et la christologie : la Trinité est trois personnes et une nature ;

---

190. Édition critique par E. SCHWARTZ, *Drei dogmatische Schriften Iustinians*, Munich, 1939, p. 7-43.

191. Voir par exemple *Contre les monophysites*, éd. Schwartz, *op. cit.*, p. 16.

192. Voir par exemple *ibid.*, p. 8.

193. *Ibid.*, p. 10. Cf. p. 34.

194. *Ibid.*, p. 10, 11, 18, 23, 32, 36.

195. *Ibid.*, p. 10, 11, 18, 23.

196. *Ibid.*, p. 11.

197. *Ibid.*, p. 9, 10, 16, 19, 20, 23, 36.

198. *Ibid.*, p. 7.

inversement le Christ est une personne et deux natures. Justinien comprend mal que Sévère, ses prédécesseurs et ses disciples antichalcédoniens persévèrent dans leur terminologie confuse alors que la triadologie orthodoxe est élaborée depuis longtemps et a permis de préciser des notions – celle de nature et d'hypostase – qui non seulement sont admises de tous et ont prouvé leur pertinence, mais sont aisément transposables en christologie.

Toujours en rapport avec la triadologie, Justinien montre que la notion de « nature composée » ou d' « hypostase composée » telle que la conçoit Sévère aboutit en fait à introduire une quatrième personne dans la Trinité, une telle nature ou hypostase ne pouvant être identifiée à l'hypostase éternelle et immuable du Verbe.

Il souligne que l'affirmation que le Christ est « en deux natures » n'introduit nullement en lui la division, et que l'existence du Christ en deux natures a été affirmée par saint Cyrille lui-même, implicitement ou explicitement, en de nombreux textes[199], comme elle l'avait d'ailleurs été avant lui par saint Athanase[200]. C'est donc à tort que les monophysites revendiquent la paternité et l'autorité de saint Cyrille : leur doctrine est en désaccord avec la sienne sur ce point comme aussi sur le sens qu'il convient de donner à la formule « une seule nature de Dieu le Verbe incarnée », que les monophysites (y compris les sévériens) comprennent dans un sens différent de celui de saint Cyrille[201].

Il souligne (comme le fera plus tard saint Maxime) les incohérences et les inconséquences de l'analogie établie par les sévériens entre la prétendue unique nature du Verbe incarné, composée de divinité et d'humanité, et la nature humaine composée d'une âme et d'un corps[202].

Il montre que l'unique nature composée du Verbe telle que la conçoivent les sévériens (et telle que la concevaient avant eux Dioscore et Timothée Aélure) a une origine nettement apollinariste[203].

Justinien note que Sévère se réclame des Pères et en particulier de Cyrille, mais qu'en fait il rejette dans leurs enseignements ce qui ne lui convient pas. En réalité, sa pensée christologique est en désaccord – Justinien le démontre longuement, citations à l'appui – non seulement avec celle des Pères de Chalcédoine, mais avec celle des Pères préchalcédoniens comme saint Cyrille d'Alexan-

---

199. *Ibid.*, p. 8-10, 20-21.
200. *Ibid.*, p. 19-21.
201. *Ibid.*, p. 10-11, 17-18.
202. *Ibid.*, p. 11-12.
203. *Ibid.*, p. 16-19, 23-24, 27, 31, 39, 40, 43.

drie, saint Athanase d'Alexandrie, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile de Césarée, saint Grégoire de Nysse ou saint Ambroise de Milan[204]. Ainsi s'effondre l'affirmation des défenseurs de Sévère qu'il serait fidèle à la foi christologique telle qu'elle était professée avant Chalcédoine et la légitimité même du qualificatif de « préchalcédonien » appliqué dans un sens positif à Sévère et à ceux qui partagent ses opinions.

d. La critique de la théologie sévérienne par saint Maxime le Confesseur.

Saint Maxime le Confesseur est sans doute celui des Pères qui a critiqué de la manière la plus développée et la plus approfondie la christologie du monophysisme modéré en général, et de Sévère d'Antioche en particulier, aussi bien pour elle-même que comme fondement du monoénergisme et du monothélisme.

Beaucoup de ses œuvres sont consacrées à cette critique, en particulier les *Lettres* 12 à 17 et les *Opuscules théologiques et polémiques* 5, 7, 8, 13, 22, 23.

On constatera à la lecture de ces œuvres que Maxime se montre extrêmement dur vis-à-vis de Sévère et le critique avec autant de rigueur qu'il critique Apollinaire et Eutychès d'une part et Nestorius d'autre part[205]. Que Sévère soit hérétique ne fait pas le moindre doute pour lui[206]. Il place celui qu'il qualifie d' « impie » – terme qui chez les Pères désigne ordinairement les hérétiques – aux côtés d'Apollinaire et d'Eutychès[207], tout en ayant conscience de ce qui le sépare d'eux, le considère comme étant dans la ligne de pensée de ceux-ci[208] et comme étant aussi, dans une certaine mesure, un épigone de Manès[209], et il met ses positions en

---

204. *Ibid.*, p. 31-40, 43.

205. On trouvera également des critiques rigoureuses adressées à Sévère dans les *Opuscules théologiques et polémiques*, 2, PG 91, 40A-45B ; 3, PG 91, 49C-56D ; 16, PG 91, 204D ; 19, PG 91, 220D-221A ; 21, 252A-256D ; 24, PG 91, 269A.

206. Les communautés d'Égypte et de Syrie, adeptes de la christologie sévérienne, sont clairement désignées par lui comme hérétiques (voir *Lettres*, 12, PG 91, 464D, 465C) et il considère comme « sans valeur » le baptême de leurs membres (voir *Lettres*, 12, PG 91, 464B).

207. *Lettres*, 12, PG 91, 501D ; 15, PG 91, 568C ; *Opuscules théologiques et polémiques*, 2, PG 91, 40C ; 3, PG 91, 49C.

208. Voir *Lettres*, 13, PG 91, 525B.

209. Voir *ibid.*, 12, PG 91, 501D ; 15, PG 91, 569B. Le manichéisme avait du Christ une conception docète.

parallèle avec celles de Nestorius, les renvoyant tous deux dos à dos comme étant les auteurs d'erreurs opposées et symétriques[210].

Même s'il se rend coupable de quelques excès polémiques, Maxime, loin de mal comprendre la théologie de Sévère – il en a acquis une connaissance non seulement livresque, mais directe, vivante, lors de discussions théologiques qu'il a eues avec des évêques sévériens lors de son séjour en Crète –, discerne avec perspicacité ses contradictions internes et ses inconséquences, et les met en évidence.

Nous ne pouvons ici exposer en détail la critique maximienne de la christologie sévérienne[211]. Nous nous bornerons à en rappeler quelques points fondamentaux.

α. Il y a bien deux natures et non une seule.

Selon saint Maxime, il ne faut pas hésiter (comme le font les sévériens) à parler de *2* natures : on peut sans réserve user du nombre à leur égard. La crainte des sévériens d'introduire par le nombre une coupure, une division dans le Christ n'est pas justifiée : se référant à saint Grégoire le Théologien, saint Maxime démontre à plusieurs reprises que le nombre signifie la quantité des objets mais non leur division, qu'il indique la différence mais non la séparation de ce qu'il nombre, qu'il ne saurait introduire de division dans les choses, qu'il n'a pas ce pouvoir car il n'affecte pas leur relation ; celles-ci, en effet, sont posées et mises en relation avant toute numération et le restent après.

User du nombre est d'ailleurs nécessaire, car sans quantité on ne peut affirmer ou montrer aucune différence. On ne peut, sans inconséquence, à la fois nier que les natures soient deux après l'union et parler de différences des natures après l'union comme le font les sévériens. Nier la dualité des natures après l'union revient en fait à les supprimer. Il faut donc souligner que le Christ, après

---

210. Voir *ibid.*, 15, PG 91, 568D; *Opuscules théologiques et polémiques*, 2, PG 91, 40B, 41A-44C ; 3, PG 91, 56C : « Unique est donc, pour Nestorius et pour Sévère, le projet impie, même si le mode en est différent. L'un, par la confusion, fuyant l'union selon l'hypostase, fait de la différence essentielle une division en personnes ; l'autre, par la division, ne disant pas la différence essentielle, fait de l'union selon l'hypostase une confusion des natures. » Maxime traite également ainsi Apollinaire et Nestorius (*Lettres*, 12, PG 91, 480C, 493C ; 13, PG 91, 521D-524A ; 14, PG 91, 536D-537A ; 13, PG 91, 568B, 568CD).

211. Voir pour cela notre Introduction à MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettres*, Paris, 1998, p. 8-25, et notre Introduction à MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscules théologiques et polémiques*, Paris, 1998, p. 18-108, *passim*.

l'union, n'est pas un selon tout *logos* et mode (τρόπος) : il est deux sous le rapport des natures (contrairement à ce qu'affirment Apollinaire et Sévère) et un sous le rapport de l'hypostase (contrairement à ce qu'affirme Nestorius). Dire que le Christ est deux après l'union revient d'une part à dire qu'il est Dieu et homme après l'union, et d'autre part à considérer que Ses natures, qui sont sauvegardées, sont différentes non selon la pensée (κατ' ἐπίνοιαν) ni en qualité seulement (μόνῃ ποιότητι) comme le pensent les sévériens, mais bien en réalité et en fait[212].

La formule « en deux natures », si elle a été proclamée au concile de Chalcédoine, n'est pas une invention des Pères de ce concile mais a été admise et confessée par de nombreux Pères auparavant[213].

β. Réduction/négation de la réalité humaine du Christ.

Maxime souligne aussi particulièrement que la théologie sévérienne, si elle ne dissout pas l'élément humain dans le Christ (comme le fait la christologie d'un Apollinaire ou d'un Eutychès), aboutit néanmoins à lui enlever de sa réalité[214] : d'une part parce que Sévère ne reconnaît pas à la nature humaine du Christ une subsistance réelle, d'autre part parce qu'il refuse d'attribuer à celle-ci les puissances (ou facultés, parmi lesquelles la volonté) et l'énergie (autrement dit le principe d'activité) qui sont les siennes.

Par ailleurs, Maxime montre que l'idée sévérienne d'une différence « en qualités naturelles » ou en « propriétés » sans l'affirmation corrélative d'une différence des natures est inconséquente et porte atteinte à la réalité de l'humanité du Christ, et qu'elle réduit et même supprime l'existence de cette dernière, car c'est la nature qui donne existence et réalité aux propriétés et qualités qui s'y rapportent[215]. Dans l'Opuscule théologique et polémique 21, Maxime développe particulièrement ce point. Il montre que Sévère, en considérant que le Christ est une nature composée, abolit les natures en leur différence et donc les qualités qui s'y rapportent, ce qui revient à considérer le Christ comme dénué d'existence. Si Sévère confesse la différence et prétend ainsi suivre Cyrille, il ne peut réduire cette différence aux seules qualités, mais

212. *Lettres*, 12, PG 91, 473B-476D, 485A-C ; 13, PG 91, 513A-516D, 517D, 524B-D ; 14, PG 91, 536C ; 15, PG 91, 561C-565C, 573A, CD.
213. Voir *Opuscules théologiques et polémiques*, 22, PG 91, 257A-269D.
214. Voir par exemple *ibid.*, 3, PG 91, 49C.
215. Voir *Lettres*, 12, PG 91, 485BC ; 15, PG 91, 569D-572B.

doit logiquement la rapporter également aux natures comme le fait Cyrille, qui rejette seulement la séparation des natures. Ce dernier, en affirmant que « la chair est autre que le Verbe selon la qualité naturelle » veut en effet dire par là : selon l'essence et l'opération. Tandis que Sévère, en parlant de différences de qualités en Christ et en ne rapportant pas ces qualités aux natures (dont la différence est abolie pour lui en une seule nature composée), aboutit à nier l'existence de ces qualités (car « toute qualité est à coup sûr inexistante en dehors de l'essence sous-jacente ») et par voie de conséquence l'existence du Christ lui-même. Les qualités étant inséparables de l'essence (ou nature) à laquelle elles se rapportent, Sévère, s'il admet la séparation des qualités, doit logiquement admettre la séparation des natures ; inversement, s'il admet que les natures sont une, il doit logiquement admettre que les qualités sont également une et parler ainsi d'une seule qualité composée comme il parle d'une seule nature composée, affirmant ainsi la confusion des unes et des autres. S'il confesse des qualités différentes, il serait juste qu'il reconnaisse aussi la différence des natures ; s'il reconnaît aux qualités la possibilité d'être unies tout en conservant leur différence sans être divisées, il faut qu'il reconnaisse la même possibilité pour les natures ; il ne peut en effet y avoir différence des unes et non des autres[216].

γ. Le sens orthodoxe de l'expression cyrillienne : « une seule nature du Verbe de Dieu incarnée ».

Maxime qui, en fin théologien qu'il est, ne se laisse pas duper par les apparences, prend soin de montrer que le vocabulaire et les formules que Sévère a empruntés à Cyrille d'Alexandrie revêtent chez ce dernier des sens différents et ne donnent pas lieu aux mêmes confusions que chez son soi-disant disciple. Il se sert à cet égard de l'excellente connaissance qu'il a des œuvres de Cyrille pour replacer ces formules dans leur contexte, pour montrer comment elles sont complétées ou éclairées par d'autres textes du grand Alexandrin, se livrant inlassablement à une exégèse subtile de sa pensée qui non seulement en fait apparaître l'orthodoxie à l'intention des dyophysites nestorianisants, mais encore confond

216. *Opuscules théologiques et polémiques*, 21, PG 91, 252A-260C.

l'interprétation erronée qu'en donnent Sévère et ses disciples qui prétendent s'appuyer sur elle[217].

Cela est vrai en particulier pour la formule « une seule nature du Verbe incarnée » : Maxime montre qu'alors que Cyrille a de cette formule une compréhension orthodoxe, Sévère l'interprète au contraire dans la ligne de ses prédécesseurs monophysites[218].

Maxime montre qu'en utilisant une telle formule, saint Cyrille cherche seulement à s'opposer aux nestoriens, qui n'acceptent pas de confesser l'union des natures. Quand saint Cyrille écrit : « nous unissons un Christ, un Fils, un Seigneur, une seule nature du Verbe incarnée », le contexte indique clairement que par « une seule nature » il désigne une unique hypostase. Il n'a jamais empêché, comme le font les monophysites de tout genre, de parler de deux natures après l'union ni n'a enseigné, comme eux, que leur différence était abolie par l'union. De même que l'on parle de deux natures pour montrer la différence des natures unies, on confesse « une seule nature incarnée du Dieu Verbe » pour montrer l'union hypostatique, aucune de ces deux façons de s'exprimer n'éliminant l'autre : chacune des formules employée séparément de l'autre exprime le doute, l'une à l'encontre de Nestorius, qui nie l'union hypostatique, l'autre à l'encontre d'Apollinaire, d'Eutychès et de Sévère, qui refusent (quoique de façons différentes et à des degrés divers) la différence des natures après l'union. Les deux formules apparaissent ainsi complémentaires. Du reste, dans la formule qu'emploie saint Cyrille, « incarnée » introduit l'indication de notre essence, et l'expression du même coup montre les deux natures : tandis que « incarnée » indique l'humanité, « une seule nature du Verbe » indique « le commun de l'essence avec le propre de l'hypostase ». En fait « un » et « deux » s'appliquent au même Christ, mais pas de la même façon : « un » concerne son hypostase, « deux » ses natures, l'union hypostatique des natures n'impliquant pas leur confusion, et leur différence essentielle n'impliquant pas leur séparation[219].

---

217. Maxime dénonce souvent le caractère sophistique de la pensée sévérienne et de son utilisation détournée des références patristiques. Voir notamment *Opuscules théologiques et polémiques*, 21, PG 91, 252A, C.

218. Voir aussi *ibid.*, 21, PG 91, 252D-253C, où Maxime remarque notamment que Sévère « manipule et falsifie en le reniant l'enseignement authentique de Cyrille, autant dire des Pères éprouvés ».

219. *Lettres*,12, PG 91, 477A-481A, 492D-497A, 501BC ; 14, PG 91, 536D-537A ; 16, PG 91, 584A.

δ. Le Christ n'est pas une nature composée.

Maxime met particulièrement bien en valeur les difficultés qu'implique la notion sévérienne d'« unique nature composée » appliquée au Christ, difficultés dont Sévère lui-même n'avait pas pris toute la mesure[220].

En premier lieu, une nature composée a ses parties contemporaines l'une de l'autre et contemporaines du tout qu'elles constituent ; aucune ne préexiste à l'autre. En deuxième lieu, ses parties s'impliquent nécessairement l'une l'autre. En troisième lieu, en toute nature composée le concours des parties ne procède pas d'un libre choix, mais d'une nécessité physique liée à leur complémentarité, et ne vient pas par assomption de l'un des éléments par l'autre mais par composition venue d'un genre (ou d'une espèce).

Il en va ainsi de la nature de l'homme (dont la nature est composée d'une âme et d'un corps), mais on ne peut attribuer sur ce modèle, comme le font les sévériens, une nature composée au Christ. En premier lieu, ses deux natures ne sont pas créées simultanément, puisque sa divinité, incréée, préexiste à l'Incarnation de toute éternité. En deuxième lieu, elles ne s'impliquent pas ou ne se complètent pas naturellement l'une l'autre, puisque le surnaturel n'a aucune commune mesure avec le naturel. En troisième lieu, l'union de la nature divine et de la nature humaine dans l'hypostase du Verbe est le fruit non d'une nécessité physique, mais d'un choix délibéré : ce n'est pas par la loi de nature des composés, mais en outrepassant la nature des composés que le Verbe de Dieu s'est composé avec la chair, ineffablement, par assomption ; c'est par sa libre volonté, son conseil et son amour des hommes qu'il s'est fait homme ; c'est par mode d'économie, et non par loi de nature qu'il est « devenu composé et incarné de nous ».

Saint Maxime donne encore un autre argument contre la notion de nature composée. Si le Christ est une nature composée, celle-ci est ou bien générique, ou bien singulière. Si c'est une nature générique, elle appartient à la multiplicité des individus constituant le genre ; il en découle alors une multiplicité de christs n'ayant d'identité ni avec Dieu ni avec les hommes. Si c'est une nature singulière, telle le Phœnix, à supposer qu'une telle nature puisse exister, le Christ n'est alors consubstantiel ni à son Père ni à sa Mère, ni à Dieu ni aux hommes, conséquence également inacceptable.

---

220. Comme le montre A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, p. 224-225.

Refusant pour toutes ces raisons d'admettre que l'union des natures soit accomplie selon une nature composée, saint Maxime confesse qu'elle est accomplie selon une hypostase composée (ὑπόστασις σύνθετος)[221], ayant évidemment exclu la théorie nestorienne d'une dualité d'hypostases, et renvoyant une fois de plus dos à dos Nestorius et Sévère[222].

ε. Les inconséquences de la synonymie sévérienne de la « nature » et de l' « hypostase ».

Certains arguent, pour justifier la position de Sévère, de la synonymie pour celui-ci des notions de nature et d'hypostase.

Comme Justinien, Maxime a parfaitement conscience de cette synonymie dans le système de pensée sévérien[223], mais, comme l'empereur-théologien, il voit justement en elle une source de confusion théologique inextricable et inacceptable[224], notamment parce que Sévère est ainsi amené, inévitablement, à confondre ce qui relève proprement de l'une et/ou de l'autre nature et ce qui relève de l'unique hypostase.

L'une des inconséquences les plus frappantes et paradoxales en est d'aboutir aussi bien à une union-confusion de type apollinariste qu'à une différence-division de type nestorien. Admettre en effet qu'après l'union il y a dans le Christ une différence « en qualité naturelle » implique l'affirmation d'une dualité hypostatique dans le Christ. Refusant une telle dualité hypostatique (dont la reconnaissance effective consisterait à adhérer au nestorianisme), affirmant donc l'unicité de l'hypostase, Sévère est amené, en vertu de la synonymie hypostase-nature à confondre les natures, et à rejoindre ainsi la conception d'Apollinaire[225].

---

221. Sur cette notion, voir notre Introduction à MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettres*, Paris, 1998, p. 21-22 et parmi les textes de Maxime lui-même : *Lettres*, 12, PG 91, 489C, 492D-493A ; 13, PG 91, 525D-529A ; 15, PG 91, 556D.

222. Voir *Lettres*, 12, PG 91, 488C-489B ; 13, PG 91, 516D-520C, 529A-532C.

223. Il le dit très explicitement dans l'Opuscule théologique et polémique 2, PG 91, 40A et C.

224. Voir par exemple *Lettres*, 15, PG 91, 568C-569D.

225. *Lettres*, 15, PG 91, 568C-569B.

e. La critique de la théologie sévérienne par saint Jean Damascène.

Les partisans du Projet d'union tentent d'accréditer l'idée que saint Jean Damascène non seulement se serait montré tolérant à l'égard de la théologie sévérienne et ne l'aurait pas considérée comme hérétique, mais lui aurait même reconnu un caractère orthodoxe. Ainsi le métropolite Damaskinos (dont l'oubli des Pères semble cesser dès lors qu'ils lui paraissent pouvoir confirmer ses thèses) écrit : « La conscience de l'unité de la foi [entre les orthodoxes et les non-chalcédoniens] a déjà été exprimée au cours du VIIIe siècle par le grand théologien Jean Damascène qui connaissait parfaitement la foi et la théologie des anciennes Églises orientales orthodoxes et n'hésitait pas à proclamer l'orthodoxie de leur foi. C'est ainsi qu'il souligne, de manière significative, la conscience ecclésiale commune selon laquelle "les originaires d'Égypte (les coptes), bien qu'ils se soient séparés du sein de l'Église orthodoxe sous prétexte de la définition de Chalcédoine" sont considérés et sont en fait "orthodoxes pour tout le reste" (PG 94, 741)[226]. » L'idée attribuée à saint Jean Damascène est que les non-chalcédoniens sont orthodoxes en tout et qu'on ne peut leur reprocher que de s'être séparés de l'Église en ne reconnaissant pas Chalcédoine, et donc qu'ils seraient schismatiques mais non pas hérétiques. Voici en fait ce qu'écrit saint Jean Damascène dans le chapitre 83 de son *Livre sur les hérésies* : « Les égyptiens, également dénommés "schématiques" ou "monophysites". Ils se sont séparés de l'Église orthodoxe sous le prétexte du document approuvé à Chalcédoine et connu comme le *Tomos*. Le nom d'"égyptiens" leur vient de ce que ce sont des Égyptiens qui ont, les premiers, inauguré cette secte sous le règne des empereurs Marcien et Valentin. Pour toutes les autres choses, ils sont orthodoxes. Ceux-là, par affection pour Dioscore d'Alexan-

---

226. Allocution inaugurale de la troisième rencontre de la Commission mixte de dialogue (Chambésy, 23-28 septembre 1990), *Episkepsis*, 446, 1990, p. 6. Cette idée a été reprise par G. MARTZELOS, « Ὀρθοδοξία καί αἵρεση τῶν Ἀντιχαλκηδονίων κατά τόν ἅγ. Ἰωάννη τό Δαμσκηνό », *Θεολογία*, 75, 2004, p. 596-609 (traduction française : « Le refus de Chalcédoine exclut-il de l'orthodoxie ? », dans A. ARGYRIOU [éd.], *Chemins de la christologie orthodoxe*, Paris, 2005, p. 191-207), avec des développements et des arguments particulièrement confus qui ont été réfutés d'une manière pertinente par l'ARCHIMANDRITE GEORGES (KAPSANIS), Ἡ ἰδεολογική "ὀρθοδοξία" τῶν Ἀντιχαλκηδονίων. Ἀπάντησις σέ ἀπόψεις τοῦ καθηγητοῦ κ. Γεωργίου Μαρτζέλου, [L'« orthodoxie » idéologique des antichalcédoniens. Réponse aux positions du professeur Georges Martzelos], Saint Monastère de Grigoriou, Mont-Athos, 2005 (89 p.)

drie, qui a été déposé par le concile de Chalcédoine pour s'être fait l'avocat des dogmes d'Eutychès, se sont opposés à ce concile et ont inventé contre lui une multitude d'imputations calomnieuses, que nous avons déjà suffisamment réfutées plus haut dans le présent ouvrage en faisant voir leur inconsistance et leur absurdité. Leurs chefs furent Théodose d'Alexandrie d'où est venu le nom de "théodosiens", et Jacques le Syrien, d'où est dérivé celui de "jacobites". Témoins de tous ceux-ci, supporters et champions de leur cause, furent Sévère, le corrupteur d'Antioche, et Jean [Philopon] le trithéiste, qui trama des pensées impies ; ils ont renié le Mystère de notre salut. Ils ont écrit beaucoup de choses contre l'enseignement inspiré par Dieu des six cent trente Pères de Chalcédoine ; ils ont posé de nombreux pièges et pour ainsi dire placé sur le sentier des pierres d'achoppement (cf. Ps 139, 6) pour ceux qui ont péri de leur funeste hérésie. Quoiqu'ils enseignent qu'il y a des essences particulières [divine et humaine], ils introduisent la confusion dans le Mystère de l'économie. Nous considérons qu'il est nécessaire de discuter brièvement de leur impiété et d'ajouter de courts commentaires pour réfuter leur hérésie athée et infâme[227]. »

On voit dans ce chapitre que l'opinion que saint Jean Damascène se fait des non-chalcédoniens est sans ambiguïté et que le métropolite Damaskinos a une curieuse façon de comprendre et de présenter les textes de son saint patron[228]. Ce que veut dire saint Jean Damascène dans le début de ce texte, c'est que les monophysites d'Égypte et de Syrie sont orthodoxes en tout sauf en un point – qui n'est pas mince : leur refus *de la foi christologique* de Chalcédoine. C'est d'ailleurs bien ainsi que le père Jean Meyendorff a compris ce texte : « Pleinement conscient de l'interprétation "cyrillienne" de Chalcédoine telle qu'elle fut définie en 553, Jean [Damascène] a consacré néanmoins une large partie de son œuvre théologique à la polémique contre les monophysites sévériens. Tout en reconnaissant qu'ils sont "orthodoxes" en toute chose, excepté leur opposition à Chalcédoine, il ne reconnaît aucune différence entre le monophysisme d'Eutychès et la

---

227. *Liber de haeresibus*, 83, PG 94, 741A-744A ; édition critique de B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, « Patristische Texte und Studien », n° 22, p. 49-50.

228. Sur l'usage détourné des textes de saint Jean Damascène par les partisans du Projet d'union, voir l'article déjà cité de Th. ZISIS, « Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός καί ἡ "Ὀρθοδοξία" τῶν Ἀντιχαλκηδονίων [Saint Jean Damascène et l'"orthodoxie" des non-chalcédoniens] », *Γρηγόριος ὁ Παλαμας*, 744, 1992, p. 1133-1144.

christologie de Dioscore et de Sévère : le fait que ces derniers rejettent Chalcédoine constitue apparemment pour lui une preuve suffisante de leur appartenance à l'eutychianisme[229]. » Cette interprétation (qui met en cause leur rejet de la foi proclamée à Chalcédoine) est aussi celle d'autres patrologues[230] et est largement confirmée, outre par le contexte même du chapitre cité, par les longs passages que saint Jean Damascène consacre, dans d'autres œuvres, à réfuter la christologie des non-chalcédoniens, qu'il considère indubitablement comme hérétiques et comme se rattachant à la mouvance monophysite. Son traité le plus célèbre, l'*Exposé exact de la foi orthodoxe*, comporte, au chapitre 3 du livre III[231], une critique des positions monophysites non seulement eutychiennes, mais encore sévériennes. Dans le début de son exposé, on peut clairement identifier les formules sévériennes qu'il attaque (notamment celle d' « unique nature » comprise dans une perspective monophysite, et celle de « nature composée »), et par la suite Sévère lui-même est explicitement désigné : l'union accomplie dans le Christ, dit saint Jean Damascène « ne vient pas à la façon d'un embrouillement, d'une confusion, ou de ce mélange comme le disent ces oracles, Dioscore, Sévère et leur engeance maudite[232] ». Selon saint Jean Damascène, l'erreur de base des hérétiques (aussi bien des monophysites de toute espèce que des nestoriens de tout genre) est de confondre, quoique en des sens différents, nature et hypostase[233] ; de là résultent les confusions respectives de leurs systèmes théologiques[234].

Dans le même traité, les chapitres 4 à 19 du même livre III[235] suivent de près les développements christologiques de saint Maxime le Confesseur et sont largement consacrés à réfuter les positions de Sévère bien que celui-ci n'y soit plus nommément désigné. On retrouve également une critique des positions théologiques du monophysisme modéré dans quatre autres traités

229. *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 209-210.
230. Voir en particulier Th. Zisis, *op. cit.*, p. 1139-1141.
231. *Exposé exact de la foi orthodoxe*, III, 3, éd. B. Kotter, « Patristische Texte und Studien » n° 12, p. 111-116.
232. *Ibid.*, p. 113-114.
233. Rappelons que aussi bien pour les nestoriens que pour les monophysites, « nature » et « hypostase » sont synonymes, mais cette synonymie est appliquée dans des sens différents : pour les nestoriens, parce qu'il y a deux natures il y a deux hypostases ; pour les monophysites parce qu'il y a une seule hypostase, il y a une seule nature.
234. Voir *Exposé exact de la foi orthodoxe*, III, 3, éd. B. Kotter, « Patristische Texte und Studien » n° 12, p. 112.
235. *Ibid.*, p. 116-162.

de saint Jean Damascène : *Contre les jacobites*[236], *Sur les deux volontés énergies et autres propriétés naturelles dans le Christ*[237], *Lettre à l'Archimandrite Jordanès, au sujet de l'hymne du Trisagion*[238] et *Sur la nature composée, contre les Acéphales*[239].

f. Quelques réflexions sur les critiques patristiques de la christologie sévérienne.

Même si l'on admet la thèse centrale de J. Lebon, qu'il ne cesse de présenter tout au long de ses volumineuses études consacrées au monophysisme syrien en général et à Sévère d'Antioche en particulier, et sur la base de laquelle il établit toutes ses démonstrations, à savoir que pour les théologiens du monophysisme modéré (Timothée Aélure, Philoxène de Mabboug, Sévère d'Antioche...) « nature » est un parfait équivalent d' « hypostase », on ne peut s'empêcher de considérer que leur théologie reste, en vertu justement de cette équivalence, particulièrement confuse. Justinien, qui avait lui-même bien conscience de cette équivalence chez les théologiens monophysites[240], la dénonçait précisément comme étant la source de confusions et d'erreurs théologiques graves. On peut reprocher à Maxime le Confesseur de critiquer la christologie sévérienne à partir et du point de vue du vocabulaire chalcédonien et néochalcédonien, mais indépendamment de cela il montre bien les inconséquences internes que comportent et les erreurs dogmatiques auxquelles conduisent les expressions confuses de Sévère d'Antioche qui, lors même qu'il utilise les formules de Cyrille d'Alexandrie, n'a pas dans leur compréhension et leur utilisation la souplesse de celui-ci.

La plupart des spécialistes (y compris ceux qui se montrent favorables à Sévère) admettent que son vocabulaire reste dans la ligne de l'apollinarisme[241] et se prête aisément à une interprétation monophysite dure, dans la ligne de l'eutychianisme (courant théologique qui comporta d'ailleurs toujours des représentants au

236. Édition B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. IV, « Patristische Texte und Studien » n° 22, p. 109-153.
237. Édition B. Kotter, *ibid.*, p. 173-231.
238. Édition B. Kotter, *ibid.*, p. 304-332.
239. Édition B. Kotter, *ibid.*, p. 409-417.
240. *Traité contre les monophysites*, éd. Schwartz, p. 36.
241. Voir en particulier A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, p. 47, 223, 229, 237. J. LEBON lui-même le reconnaît régulièrement dans son étude *Le Monophysisme sévérien*.

sein des Églises non chalcédoniennes[242]). Maxime le Confesseur vit toujours dans le monophysisme sévérien la source des énergies monoénergiste et monothélite[243], raison pour laquelle, lors de son combat contre ces deux hérésies, il jugea nécessaire de continuer la lutte contre le monophysisme sévérien qu'il avait engagée auparavant.

Une difficulté fondamentale du monophysisme sévérien[244], celle où son caractère hérétique est le plus manifeste et pose le plus de problèmes à ses sympathisants mêmes[245], est en effet sa doctrine de l'unique énergie et de l'unique volonté du Christ, l'activité étant ramenée à l'agent[246] et la volonté au « voulant[247] », c'est-à-dire au Verbe divin, confusion de base qui fut précisément celle des monoénergistes et des monothélistes[248]. La volonté et l'énergie selon Sévère ne peuvent donc être que divines, seuls leurs effets (ce qui est voulu et l'acte) pouvant être divins et humains[249]. Les non-chalcédoniens signataires de Déclarations communes semblent avoir renoncé à cette partie de la théologie sévérienne, puisqu'ils confessent clairement avec les orthodoxes, deux activités et deux volontés, mais, nous l'avons déjà dit, on ne voit pas comment cette reconnaissance pourrait faire l'économie d'un dyophysisme réel. Inversement on ne comprend pas comment cette prise de position n'amène pas à remettre en question

242. C'est le cas encore de nos jours. Ainsi dans un numéro récent de la revue *Le Monde copte* (daté du 19 juillet 1991, p. 141), le professeur Rachad Mounir Shoucri prenait en ces termes la défense d'Eutychès : « En ce qui concerne les événements du concile de Chalcédoine (541), et en particulier la position du moine Eutychès, peut-on établir de façon irrévocable, par des documents historiques, que celui-ci a maintenu une position contraire à la définition de foi selon saint Cyrille, en ce qui concerne la nature du Christ ? Il existe, en effet, des documents en opposition avec cette interprétation. [...] Ces documents font apparaître Eutychès comme plus orthodoxe que Flavien de Constantinople. »

243. De nos jours l'historien A. GRILLMEIER partage cet avis : « Il n'y a pas de doute que Sévère contribue déjà au soulèvement de la crise monoénergiste-monothélite du VIIe siècle » (*Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, p. 210).

244. Mais aussi de ses prédécesseurs dont le système est moins élaboré comme Philoxène de Mabboug ou Timothée Aélure.

245. Les critiques de A. GRILLMEIER se concentrent surtout sur ce point. Voir *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, p. 228-238.

246. Voir J. LEBON, *Le Monophysisme sévérien*, p. 450.

247. *Ibid.*, p. 464.

248. Rappelons que, selon la conception orthodoxe, la volonté est une faculté se rapportant à la nature. Le Christ ayant deux natures, Il a donc deux énergies et deux volontés, une énergie et une volonté divines, et une énergie et une volonté humaines. Cela n'empêche pas qu'Il soit le sujet (unique) de ces deux énergies et de ces deux volontés.

249. *Ibid.*, p. 450, 461.

une grande partie de la théologie sévérienne qui, selon les spécialistes de cette pensée, repose en grande partie sur la doctrine de l'unique énergie[250]. Se pose donc ici un double problème de cohérence théologique que les théologiens non chalcédoniens devraient s'attacher à résoudre. L'ambiguïté qui subsiste quant à la position actuelle des non-chalcédoniens sur cette question cruciale[251] devrait être levée par l'exigence de la claire condamnation par eux du monoénergisme et du monothélisme comme hérésies, condamnation qui ne figure explicitement dans aucune des Déclarations communes.

Notons seulement que la doctrine sévérienne de l'unique énergie et de l'unique volonté confirme le déséquilibre de l'humanité et de la divinité au sein de sa représentation du Christ et le minimalisme anthropologique que nous avions précédemment notés. Comme le remarque A. Grillmeier en examinant la doctrine sévérienne de l'unique énergie, « l'union hypostatique signifie d'abord pour Sévère l'hégémonie explicite du Logos dans le Christ. La partie subordonnée est la *sarx* [chair] : "il est évident [écrit Sévère, que cette dernière] n'a pas gardé sa propriété sans diminution." Cette diminution de cette propriété signifie en même temps un enrichissement par la divinité. [...] L'origine d'une telle compréhension de la fonction de la vie divino-humaine intérieure de Jésus était déjà présente dans la doctrine des apollinaristes sur l'unique *energeia*, l'unique *operatio* dans le Christ, dont le siège et la source ne pouvaient être que dans le dynamisme du Logos[252]. » De même, « il n'y a pas de doute que Sévère attribue le "je veux" à la force de volonté de la divinité. [Selon lui], la volonté humaine du Christ n'a évidemment pas besoin de devenir active. [...] Selon Sévère, dans chaque action de l'Emmanuel, c'est-à-dire du Logos incarné, la divinité participe comme *facultas* [faculté] et comme principe naturel. [...] Sévère a effectivement du mal à reconnaître et à valoriser l'activité véritable de la volonté humaine du Christ.

250. Voir notamment A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, p. 228-238.

251. D'autant que certains théologiens non chalcédoniens affirmaient, il n'y a pas si longtemps, qu'ils ne pourraient jamais accepter le dithélisme ni le dyoénergisme. Ainsi Paul Verghese, devenu depuis le métropolite Paulos Mar Gregorios, écrivait : « Nous ne pouvons pas accepter la formule dithélite [du VIe concile œcuménique] attribuant la volonté et l'opération aux natures plutôt qu'à l'hypostase » ; « nous ne pouvons dire ce que ce concile dit quand il affirme "deux volontés et deux opérations concourant l'une avec l'autre" » (*The Greek Orthodox Theological Review*, XVI, 1-2, 1971, p. 140-141 ; repris dans « Does Chalcedon Divide or Unite ? », p. 134-135).

252. *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, p. 228-229.

[...] On a certainement raison de déduire de [s]es explications que Sévère ne peut pas voir la volonté humaine comme une source spontanée, voire autonome, d'actes dans l'activité du Logos incarné[253]. » Cette conception a une incidence sur la conception de la liberté humaine du Christ : « le principe de la libre décision est, aussi pour l'action humaine du Verbe incarné, précisément le Logos dans sa divinité. Car il opère déjà un choix pendant que l'organe de l'intelligence humaine n'est pas encore capable d'agir ou de décider. Donc lorsque le patriarche situe la liberté de choisir et la décision effective dans le Logos en tant que tel, il n'a pas fondamentalement dépassé Apollinaire dans son interprétation de la liberté [...] du Christ[254]. » Les mêmes remarques avaient été faites auparavant par le père G. Florovsky : « Pour Sévère, la difficulté s'est montrée insurmontable, en particulier à cause de la maladresse et de la rigidité du langage monophysite, et aussi du fait que dans ses réflexions il part toujours de la Divinité et du Logos et pas de la personne du Dieu-homme. Formellement parlant, ce fut le sentier tracé par saint Cyrille, mais quant au fond cela menait à l'idée de passivité humaine, et l'on pourrait même dire à l'idée de non-liberté du Dieu-homme. Ces tendances à penser ainsi révèlent le caractère indistinct de la vision christologique [des sévériens]. Pour ces monophysites conservateurs, l'humain dans le Christ [...], dans chaque événement, ne semble pas agir librement, et le divin ne se manifeste pas lui-même dans la liberté de l'humain[255]. »

Une autre difficulté importante de la pensée de Sévère d'Antioche, que saint Maxime souligna fortement et que certains historiens modernes mettent également en évidence est le fait qu'il considère l'union de la divinité et de l'humanité en Christ d'une façon analogue à celle de l'âme et du corps en l'homme, selon le modèle d'une union naturelle[256]. Cela exprime « une tendance à accepter une symbiose d'ordre naturel entre l'humanité et la divinité dans le Christ[257] » et comporte aussi le risque de conce-

253. *Ibid.*, p. 230, 232, 233, 236.

254. *Ibid.*, p. 237.

255. *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, « The Collected Works of Georges Florovsky », t. VIII, Vaduz, 1987, p. 330.

256. Cette conception est aujourd'hui encore partagée par les théologiens non chalcédoniens. Voir le discours inaugural du pape de l'Église copte Shenouda III à la deuxième réunion plénière de la Commission mixte de dialogue (Anba-Bishoy, 1989), *Episkepsis*, 422, 1989, p. 6.

257. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, p. 223-224.

voir le résultat de cette union comme un troisième élément[258], alors que la conception chalcédonienne de l'union hypostatique permet une périchorèse des natures tout en évitant leur confusion.

L'une des confusions de base auxquelles donne lieu la synonymie de « nature » et « hypostase » est celle justement de la personne du Verbe, le Fils de Dieu, et de sa nature divine. Une telle confusion apparaît dans certaines expressions de J. Lebon, comme celle-ci : « nos docteurs réservent soigneusement le titre de nature à la divinité du Verbe, c'est-à-dire au Verbe lui-même[259] ». Ainsi lorsque les théologiens monophysites affirment que « le Verbe est composé », cela implique que non seulement l'hypostase du Verbe soit composée, mais sa nature divine elle-même...

Une autre difficulté manifeste de cette synonymie est que lorsque Sévère admet que l'on puisse parler à propos du Christ de « deux natures pour la pensée » (δύο φύσεις ἐν θεωρίᾳ), cela revient à dire dans le cadre de son propre système terminologique : « deux hypostases (ou deux personnes pour la pensée seulement[260] », ce qui est évidemment inacceptable, car même pour la pensée le Christ ne peut être deux hypostases ou deux personnes. De même l'affirmation que le Christ est « (à partir) de deux natures » (ἐκ δύο φύσεων) signifie-t-elle, en vertu de cette équivalence, qu'il est « (à partir) de deux hypostases[261] », ce qui est totalement aberrant.

En fait la synonymie entre nature et hypostase ou personne n'est pas aussi rigoureuse chez Sévère et ses prédécesseurs que J. Lebon le prétend tout au long de ses études et en réalité les théologiens monophysites modérés sont obligés, pour éviter des aberrations manifestes comme celles que nous venons de signaler, de jouer sur les mots ; ils prennent alors ces termes tantôt dans un sens, et tantôt dans un autre, ce qui ne fait évidemment qu'augmenter la confusion[262]. Dans le premier cas comme dans le

---

258. Comme le note A. GRILLMEIER : « Le paradigme corps-âme, en qui Sévère voyait l'analogie la plus expressive, échoue précisément sur ce point : car l'union de l'âme et du corps, en tant que parties naturelles incomplètes, en une nature signifie aussi la formation d'une nouvelle essence *(ousia)* abstraite » (*ibid.*, p. 227).

259. *Le Monophysisme sévérien*, p. 324.

260. Voir J. LEBON, *Le Monophysisme sévérien*, p. 345-346.

261. Voir *ibid.*, p. 371-372.

262. Sur ces fluctuations et ces inconséquences dans la théologie de Timothée Aélure, voir A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 4, *L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451*, Paris, 1996, p. 62-65.

second, aussi bien le mot « nature » que le mot « hypostase » perdent leur sens propre et défini... D'où le caractère rigide de la théologie sévérienne dans l'usage répétitif et obstiné de certaines formules cyrilliennes, et le caractère souvent fuyant et insaisissable de ses interprétations qui, aux yeux de ses partisans le fait passer pour un théologien subtil, mais aux yeux de ses adversaires pour un théologien inconsistant.

À supposer même que le vocabulaire des monophysites modérés puisse être utilisé dans un sens acceptable, orthodoxe (comme chez Cyrille), le vocabulaire chalcédonien et néochalcédonien devrait lui être préféré parce qu'il s'est montré apte à éviter toute ambiguïté et toute confusion, et à résoudre tous les problèmes théologiques qui se sont posés ultérieurement, tandis que le vocabulaire précédent s'est prêté au contraire à une utilisation par diverses hérésies manifestes (comme par exemple le monoénergisme et le monothélisme, et plus tard l'iconoclasme)[263].

Quoi que l'on pense de la validité de la théologie de Sévère d'Antioche, il est peu contestable que, du point de vue des développements théologiques du VIe siècle et notamment des élucidations terminologiques réalisées par les théologiens orthodoxes postchalcédoniens pour distinguer l'humanité et la divinité du Christ l'une par rapport à l'autre et par rapport à sa personne ou hypostase clairement identifiée comme sujet, elle constitue une véritable régression. Sévère s'est enferré dans un système terminologique hérité de l'apollinarisme qui constituait une impasse[264].

---

263. M. Jugie pourtant favorable à la théologie sévérienne et prompt, en suivant J. Lebon, à considérer sa doctrine comme un « monophysisme verbal » note : « [si elle] était d'une efficacité souveraine pour maintenir l'unité véritable du Christ [...], cette terminologie cependant présentait, à d'autres points de vue, de sérieux inconvénients. Si elle frappait au cœur le nestorianisme, elle pouvait abriter toutes les formes du monophysisme réel et hérétique. elle rompait l'harmonie et la continuité du langage théologique déjà reçu, non seulement en Occident, mais aussi en Orient. *Physis*, dans la théologie trinitaire, avait pris un sens bien précis, distinct du sens des mots *hypostasis* et *prosôpon*. Il était anormal de faire dire nature à *physis* dans la *theologia* [la doctrine de la Trinité considérée en elle-même], et de lui faire dire personne et hypostase dans l'*oikonomia* [l'économie relative à l'Incarnation du Verbe]. De plus, à force de considérer toujours en Jésus le Dieu, n'y avait-il pas le danger de laisser en lui l'homme dans l'ombre ? Ce regard exclusif sur Dieu le Verbe, tenant sous son emprise toute-puissante la nature humaine, pouvait, à la longue, amener à considérer cette nature comme un pur automate dépourvu de spontanéité, de liberté et d'activité vraiment humaines. L'histoire a montré que ce danger n'était pas illusoire » (« Monophysisme », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, 2, Paris, 1929, col. 2217-2218).

264. Voir A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, p. 47 : « un immense poids

IX. LE STATUT DE DIOSCORE.

Un autre problème est posé par le statut de Dioscore, patriarche d'Alexandrie qui lors du Brigandage d'Éphèse (449) reçut Eutychès dans sa communion et devint ensuite le premier chef de l'opposition à Chalcédoine. Dioscore est vénéré comme un saint par les Églises non chalcédoniennes, et le projet d'union prétend lever également les anathèmes qui ont été prononcés à son encontre et les promoteurs de ce projet entendent le réhabiliter pleinement. La raison qu'ils avancent est que Dioscore aurait été anathématisé pour des raisons disciplinaires et en vertu de son opposition à Chalcédoine et non pour des raisons dogmatiques, ce qui avait déjà été affirmé par des historiens modernes et semble trouver une justification formelle dans le texte de sa déposition rédigé à la fin de son procès au concile de Chalcédoine, où seules les premières raisons sont explicitement mentionnées[265].

On doit pourtant constater que, dans les condamnations dont il a fait l'objet, tant de la part de conciles que de Pères le jugeant isolément, Dioscore est étroitement associé à Eutychès et considéré comme hérétique en vertu de cette association. Dioscore s'est certes lui-même défendu, lors du concile de Chalcédoine, d'accepter la confusion eutychienne des natures[266], mais le soutien actif qu'il apporta à Eutychès et le fait qu'il l'ait accepté à sa communion, signifient qu'il partageait ses conceptions et les positions hérétiques qu'il professait[267], qu'il se sentait en communion de foi avec lui, et qu'il méritait donc d'encourir la condamnation et l'anathème à ses côtés.

Lors du procès de Dioscore, au concile de Chalcédoine, les innombrables manquements canoniques et disciplinaires de Dios-

---

pesait sur la tradition alexandrine de l'Orient ancien à cause de l'idéologie *mia physis* fondée sur les fraudes apollinaristes ; [...] Sévère n'a pas réussi à se débarrasser de ce poids. Il en fut incapable sans doute parce qu'il n'était prêt d'aucune manière à mener à terme, avec ses possibilités, une réflexion sur la voie ouverte par la terminologie de Chalcédoine. Ainsi il bloqua lui-même l'accès à une problématique éclairante, à savoir indiquer où et comment doit être située l'unité du Christ, puis où et comment déterminer la différence en lui entre Dieu et l'homme. » Voir aussi la section de la même étude intitulée : « Un éclaircissement du problème manqué », p. 212-214.

265. Voir J. MEYENDORFF, *Unité de l'empire et division des chrétiens*, Paris, 1993, p. 190-191.

266. « Nous ne disons ni confusion, ni division, ni changement. Anathème à qui dit confusion, changement et mélange ! » (*Mansi*, t. VI, col. 676).

267. Voir G. BAREILLE, « Dioscore », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IV, 1911, col. 1373-1374.

core furent mis en avant[268], et c'est en leur nom qu'il fut déposé. Mais Dioscore fut également accusé à plusieurs reprises d'hérésie, et l'un des manquements disciplinaires pour lesquels il fut déposé est de n'avoir pas donné suite à trois convocations successives des Pères pour répondre devant eux de ses diverses fautes, parmi lesquelles ses errements dogmatiques. Il y a d'ailleurs tout lieu de croire que s'il s'était rendu à la convocation des Pères conciliaires et avait exprimé ses positions dogmatiques, c'est pour celles-ci aussi qu'il aurait été formellement et explicitement déposé, comme le pense l'auteur du *De sectis*[269] : « ils demandent : "Pourquoi n'acceptez-vous pas Dioscore s'il ne fut pas déposé pour des raisons de foi ?" Nous répondons que, en vérité, c'est pour ne pas être déposé pour des raisons de foi qu'il ne s'est pas rendu devant le synode, afin que ses positions ne fussent pas soumises à un interrogatoire ; mais s'il était venu et si un interrogatoire avait été pratiqué, il eût été déposé comme hérétique, car c'est bien ce qu'il était. Mais puisqu'il n'est pas venu après qu'on l'eut sommé par trois fois et puisque [les Pères] ont fait de cela la raison de sa déposition, c'est pour cela qu'[on] a dit[270] qu'il n'a pas été déposé pour des raisons de foi[271]. »

Le métropolite Damaskinos affirme que « la Commission inter-orthodoxe ayant examiné les sources de l'époque ainsi que les ouvrages de Dioscore [...] constata qu'on ne pourrait pas [lui] attribuer le titre diffamant de monophysite hérétique[272] ». En ce qui concerne l'examen des ouvrages de Dioscore, la Commission n'a pas dû beaucoup se fatiguer puisqu'on n'a retrouvé jusqu'à ce

---

268. Parmi lesquels des extorsions de fonds, des détournements de vivres destinés aux pauvres, des menaces de mort, une tentative de meurtre (celui du diacre Ischyrion) et un meurtre (celui du patriarche de Constantinople Flavien, décédé à la suite des tortures que lui fit subir Dioscore), actes bien peu compatibles avec la sainteté que les non-chalcédoniens reconnaissent à ce triste personnage dont ils font, aujourd'hui encore, vénérer les reliques. Voir G. BAREILLE, « Dioscore », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IV, 1911, col. 1370, et les *Actes du procès de Dioscore*, dans SCHWARTZ, *Concilium Chalcedonense*, I, 2, § 1-42 ; traduction dans A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, Paris, 1982, p. 845-895, *passim*.

269. Sur cette œuvre importante, très en faveur à la fin du VIe siècle dans le cadre du patriarcat de Constantinople et dont l'auteur n'est pas aujourd'hui clairement identifié, voir A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II, 2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, p. 641-652.

270. Cela fut dit par l'évêque Anatole, dont les partisans de la réhabilitation de Dioscore citent les propos plutôt que ceux que nous citons dans le prochain paragraphe.

271. *De sectis*, 6, PG 86, 1233B-1237D ; édition critique de F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum*, 2e éd., Munster, 1981, p. 177-179.

272. « Réponse », *Episkepsis*, 521, 1995, p. 15.

jour aucun ouvrage de Dioscore, et que les seules traces de son œuvre sont des anathèmes contre le concile de Chalcédoine conservés dans des traités monophysites écrits par d'autres auteurs sans que l'authenticité des formules attribuées à Dioscore puisse être sûrement établie[273]. Quelques rares extraits des œuvres de Dioscore sont cités par d'autres écrivains, mais ils ne plaident pas en faveur de son orthodoxie, comme cet extrait d'une lettre envoyée par lui de Gangre à Alexandrie et que cite Justinien : « À moins que le sang du Christ ne soit par nature le sang de Dieu et non de l'homme, comment différera-t-il du sang de boucs, de jeunes taureaux et de génisses ? Ce sont des choses terrestres corruptibles, et le sang de l'homme est également terrestre et corruptible par nature. Mais en ce qui concerne le sang du Christ, nous ne dirons jamais qu'il appartient à l'une de ces choses qui sont terrestres et corruptibles par nature[274]. » On a là une position typiquement docète que saint Justinien n'hésite pas à qualifier de blasphématoire.

En ce qui concerne les sources de l'époque, elles sont loin d'aller toutes dans le sens voulu par le métropolite Damaskinos et la Commission à laquelle il se réfère, puisque les *Actes* même du concile de Chalcédoine comportent plusieurs accusations d'hérésie. Le premier accusateur de Dioscore, Eusèbe de Dorylée (qui avait été aussi l'accusateur officiel d'Eutychès en 448), après lui avoir reproché un « crime contre la foi orthodoxe », déclare : « nous avons accusé en effet le susdit Dioscore de partager les opinions de l'hérétique Eutychès qui a été anathématisé et déposé et de ce que, comme il voulait confirmer l'hérésie d'Eutychès dans le concile récemment réuni à la métropole d'Éphèse, [...] il a, autant qu'il le pouvait, ruiné la foi correcte et introduit le ferment

273. Une thèse soutenue en 2000 à l'Université de Thessalonique a tenté de montrer que les positions théologiques de Dioscore suivaient authentiquement la christologie de Cyrille d'Alexandrie (E. D. KESMIRIS, Ἡ Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας [La christologie et la politique ecclésiastique de Dioscore d'Alexandrie]). Cette thèse a été réfutée par le HIÉROMOINE LOUKAS GRIGORIATIS, Διόσκορος καί Σεβῆρος, οἱ ἀντιχαλκηδονίοι αἱρεσιάρχαι. Κριτική δύο διδακτορικῶν διατριβῶν [Dioscore et Sévère, les hérésiarques antichalcédoniens. Critique de deux dissertations doctorales], Mont-Athos, 2003, p. 27-94. Voir aussi la sévère critique de D. TSELEGGIDIS, professeur de dogmatique à l'Université de Thessalonique, « Ἐπιστημονική κριτική μιᾶς διδακτορικῆς διατριβῆς », *Γρηγόριος ὁ Παλαμας*, 792, 2002, p. 308-316.

274. Cité par JUSTINIEN, *Contre les monophysistes*, éd. Schwartz, p. 24.

d'une hérésie insolite dans l'Église catholique[275]. » Un autre accusateur, Théodore, diacre d'Alexandrie, qualifie également Dioscore d'hérétique et parle de son souci de chasser ou d'éliminer les proches de Cyrille en raison de « la haine qu'il portait contre l'orthodoxie de la foi » de ce dernier[276]. Athanase, prêtre d'Alexandrie, dit de même que Dioscore fut « pris de haine à l'égard de la foi orthodoxe de Cyrille parce qu'il [était] hérétique[277] ».

Ultérieurement, saint Jean Damascène, affirmera sans hésitation que « Dioscore d'Alexandrie [a été] déposé par le concile de Chalcédoine pour s'être fait l'avocat des dogmes d'Eutychès[278] ».

Les autres Pères qui ont eu à traiter de ces questions considèrent également Dioscore comme hérétique en l'associant soit à Eutychès (qu'il a soutenu) soit à Sévère (dont la pensée se situe dans le prolongement de la sienne). Ainsi voit-on saint Sabas recommander à un hérétique de la mouvance monophysite d' « accepter le concile de Chalcédoine et de s'unir à l'Église catholique après avoir jeté l'anathème sur Eutychès et Dioscore[279] ». L'auteur de la *Vie de saint Sabas*, saint Cyrille de Scythopolis, reproche à Sévère d'Antioche de « reconnaître une valeur égale tant aux enseignements du grand et théophore Cyrille, archevêque d'Alexandrie, que de Dioscore, qui avait reçu dans sa communion, comme lui étant uni en doctrine, l'hérétique Eutychès, et qui avait fait tuer le très saint et très orthodoxe Flavien, archevêque de Constantinople[280] ».

Dioscore est également considéré comme hérétique par saint Justinien (qui le situe dans la mouvance de l'apollinarisme et du manichéisme et considère sa pensée christologique comme blasphématoire, comme contraire à celle de saint Athanase et de saint Cyrille d'Alexandrie, et comme opposée à l'enseignement de

---

275. Texte dans SCHWARTZ, *Concilium Chalcedonense*, I, 2, § 5 ; traduction dans A.-J. FESTUGIÈRE (éd.), *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, Paris, 1982, p. 851-852.

276. *Ibid.*, § 47 ; traduction p. 861.

277. *Ibid.*, § 57 ; traduction p. 867.

278. *Liber de haeresibus*, 83, PG 94, 744A ; édition critique de B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, « Patristische Texte und Studien » n° 22, p. 49-50.

279. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de saint Sabas*, LVI, éd. E. Schwartz, Leipzig, 1939, p. 147 ; trad. A.-J. Festugière, Paris, 1962, p. 75.

280. *Ibid.*, LVI, éd. E. Schwartz, Leipzig, 1939, p. 149 ; trad. A.-J. Festugière, Paris, 1962, p. 78.

l'Écriture et des Pères)[281], par l'auteur du *De sectis*[282], par saint Timothée de Constantinople[283], saint Anastase le Sinaïte[284], saint Sophrone de Jérusalem (qui le présente comme « défenseur d'Eutychès » et le déclare « anathème pour toujours[285] »), saint Nicéphore Ier patriarche de Constantinople[286], saint Photius[287], pour ne citer que quelques exemples.

Au concile de Constantinople en 536, Dioscore fut associé à Eutychès dans la condamnation[288].

Dioscore fut anathématisé par plusieurs autres conciles – le synode du Latran (649)[289], le VIe concile œcuménique (Constantinople III, 680-681)[290], le VIIe concile œcuménique (Nicée II, 787)[291] – aux côtés d'hérétiques notoires et non de personnalités ayant manqué à la discipline ecclésiastique. Il en va de même dans le *Synodikon de l'Orthodoxie*[292] qui témoigne que l'anathématisation de Dioscore fait partie et découle de la conscience dogmatique vivante et permanente de l'Église.

En témoigne également la condamnation de Dioscore, seul ou associé à Sévère ou à Eutychès, que l'on trouve dans les textes liturgiques des vêpres et des matines du Dimanche des saints Pères des six premiers conciles œcuméniques que l'Église orthodoxe célèbre chaque année entre le 13 et le 19 juillet. « Scrupuleusement, Pères saints, vous avez gardé la tradition apostolique ; [...] réunis en conciles, vous avez rejeté le blasphème d'Arius, réfuté Macédonius, l'adversaire de l'Esprit, condamné Nestorius, Eutychès, *Dioscore*, Sabellius et Sévère l'Acéphale. » « Ensemble vous avez abattu les doctrines de Sergius et de Pyrrhus, d'Hono-

---

281. *Contre les monophysites*, éd. Schwartz, p. 24, 27. Voir notamment p. 27 : « Dioscore et Timothée Aélure sont hérétiques car on a montré qu'ils partageaient les opinions des Manichéens et d'Apollinaire. »

282. Cf. *De sectis*, PG 86, 1217-1228, *passim*.

283. *Sur la réception des hérétiques*, PG 86, 52, 56-68, *passim*.

284. *Hodègos*, éd. Uthemann, CCSG 8, p. 91, 94, 98, 100, 105, 135, 136, 198, 211, 256, 260, 304, 318.

285. *Lettre synodique*, PG 87, 3186B, 3190C.

286. *Lettre au pape Léon III*, PG 100, 192D.

287. *Lettre aux arméniens*, dans JEAN DARROUZÈS, « Deux lettres inédites de Photius aux Arméniens », *Revue des études byzantines*, 29, 1971, p. 162-170 = Lettre n° 285 de l'édition B. Laourdas et L. G. Westerink dans PHOTIUS, *Epistulae et Amphilochia*, t. III, « Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana », Leipzig, 1985, p. 98-112.

288. Voir ACO III, n° 126, p. 178-180.

289. Texte cité *supra* p. 104.

290. Qui affirme son accord avec « le concile des six cent trente Pères inspirés de Dieu tenu à Chalcédoine contre Eutychès et Dioscore, les haïs de Dieu » (*Les Conciles œcuméniques, 2. Les Décrets*, Paris, 1994, p. 278-279).

291. Texte cité *supra* p. 105.

292. Texte cité *supra* p. 105.

rius, Eutychès, *Dioscore* et Nestorius, sauvant de leurs précipices le troupeau fidèle. » « Venez fidèles, réprouvons clairement l'erreur de Sévère, d'Eutychès et de Jacques [Barradée], de Théodore [d'Alexandrie] et de *Dioscore* avec eux ; et célébrons par des cantiques divins les saints Pères du quatrième concile. » « Nous tous, fidèles, nous proclamons deux natures du Christ sans confusion et flétrissons *toute hérésie de Dioscore* et d'Eutychès, suivant en cela la définition des Pères saints et les paroles de Cyrille. » «Le quatrième concile, celui de Chalcédoine, a rejeté *Dioscore*, Sévère et Eutychès, et banni pour toujours les ronces de leurs hérésies confondant les natures du Sauveur loin de la sainte Église du Christ avec laquelle nous proclamons la vraie foi. » « Nous les fidèles, à juste titre, ô Marie, nous te proclamons à la fois Vierge et pure Mère de Dieu, fermant ainsi la bouche à Nestorius et rejetant *l'hérésie de Dioscore*[293]. »

Les Déclarations communes et leurs commentaires se focalisent sur la personne de Dioscore. Mais l'analyse du cas des théologiens monophysites qui ont adopté les mêmes positions et suivi la même ligne de pensée que lui permettrait aisément d'aboutir à des conclusions semblables d'autant plus que leurs œuvres subsistent et permettent de juger sur pièces. C'est le cas en particulier de Timothée Aélure[294], Pierre Monge, Philoxène de Mabboug, Jean de Tella. C'est le cas, plus encore, pour les nombreux disciples de Sévère d'Antioche, qui habitent les listes d'hérétiques dressées par les Pères[295].

---

293. Ces textes et d'autres semblables se trouvent dans les *Ménées* de juillet.

294. On trouvera une réfutation des positions théologiques de Timothée Aélure notamment chez saint JUSTINIEN, *Contre les monophysites*, éd. Schwartz, p. 24-27.

295. Voir en particulier : *De sectis*, PG 86, 1928-1937 ; saint SOPHRONE DE JÉRUSALEM, *Lettre synodique*, PG 87, 3190C-3193A : « Anathèmes pour toujours : Dioscore, défenseur d'Eutychès, Timothée Aélure, Pierre Monge, Acace, Zénon, Pierre le Foulon, Pierre l'Ibérien, Sévère et les Acéphales, Théodose d'Alexandrie, Anthime de Trébizonde, Jacques Barradée, Julien d'Halicarnasse, Gaïanus d'Alexandrie, Jean Philopon, Themistius, Pierre le Syrien, Serge l'Arménien [...] » ; ANASTASE LE SINAÏTE, *Sur les hérésies*, dans PITRA, *Juris ecclesiastici Graecorum*, Rome, 1868, p. 257-271 ; *Doctrina patrum*, éd. Diekamp, p. 269-270 ; saint GERMAIN DE CONSTANTINOPLE, *Sur les hérésies et les conciles*, PG 98, 72C-73A.

X. LE STATUT DU CONCILE DE CHALCÉDOINE.

Bien que cela n'apparaisse pas dans les Déclarations communes, les représentants des Églises non chalcédoniennes restent profondément, et affirment-ils, définitivement hostiles au concile de Chalcédoine[296]. Certains d'entre eux rejettent également les conciles œcuméniques qui ont suivi, ce qui est logique puisque ceux-ci rappellent et confirment la foi de Chalcédoine.

Il est caractéristique que le concile de Chalcédoine ne soit pas mentionné dans les deux Déclarations communes, comme s'il n'avait pas existé aux yeux des orthodoxes eux-mêmes et comme si les autres conciles qui l'ont confirmé ultérieurement n'avaient pas non plus existé.

On ne peut que manifester son étonnement à la lecture du paragraphe 9 de la Deuxième déclaration commune : « À la lumière de notre déclaration commune sur la christologie et des affirmations communes susmentionnées, nous avons maintenant compris que nos deux familles ont toujours loyalement gardé la même et authentique foi christologique orthodoxe, et ont maintenu la continuité interrompue de la foi apostolique, bien qu'elles aient utilisé des termes christologiques de manière différente. C'est cette foi commune et cette loyauté continuelle à la tradition apostolique qui doivent être à la base de notre unité et communion. »

On notera d'abord que ce n'est pas la Déclaration commune qui est jugée à la lumière de la Tradition de l'Église orthodoxe, mais la Tradition de l'Église orthodoxe qui est jugée à la lumière de la Déclaration commune.

On peut se demander de quelle lumière il s'agit, puisque la Déclaration commune jette un voile opaque sur le concile de Chalcédoine et sur tous les conciles ultérieurs qui ont éclairé le dogme face à des expressions préchalcédoniennes ambiguës qui pouvaient être interprétées aussi bien dans un sens orthodoxe que dans un sens hétérodoxe, et que cette même Déclaration se réfugie

296. Voir par exemple les déclarations des représentants des Églises non chalcédoniennes au cours des discussions de la troisième consultation à Genève (1970) rapportées dans *The Greek Orthodox Theological Review*, 16, 1971, p. 30-34 : « N'attendez pas de nous que nous acceptions Chalcédoine » (P. Habte Mariam [*Église d'Éthiopie*]) ; « soyons tout à fait clairs : Chalcédoine n'est pas acceptable pour nous » (*métropolite Sévère Zakka Iwas* [*Église de Syrie*]) ; « *il ne doit pas y avoir de méprise sur la position des églises non chalcédoniennes : il* n'y aura aucune acceptation formelle de Chalcédoine » (P. Paul Verghese, futur métropolite Paulos Mar Gregorios [Église d'Inde]).

précisément, pour établir son accord, dans l'ambiguïté de ces mêmes formules préchalcédoniennes qui semblent interprétées dans le sens de la christologie antichalcédonienne et sévérienne plutôt que dans celui de la théologie orthodoxe.

L'expression « à la lumière de notre Déclaration commune » aurait un caractère comique si elle n'était réellement tragique : la Déclaration s'éclaire elle-même ! Que vaut cette lumière à côté de la lumière du Saint-Esprit qui a éclairé les saints Pères qui, soit réunis en conciles soit individuellement, ont condamné les erreurs théologiques qu'approuvent maintenant les signataires des deux Déclarations communes ? La réponse n'est pas difficile à trouver.

La formulation « à la lumière de notre Déclaration commune » contraste significativement avec celle habituellement utilisée par les conciles et les synodes (et que l'on trouve d'ailleurs en tête de la définition de Chalcédoine) : « en suivant les saints Pères[297]... » Il serait effectivement difficile pour la Déclaration d'affirmer qu'elle suit les saints Pères, et si elle les suivait, elle aboutirait évidemment à de tout autres conclusions.

Comment la Deuxième déclaration commune peut-elle affirmer que les « deux familles ont toujours loyalement gardé la même et authentique foi christologique orthodoxe », alors que depuis le concile de Chalcédoine l'Église orthodoxe, par la voix des Pères et des conciles, n'a cessé de condamner comme hérétique la foi christologique des antichalcédoniens ?

Cette formulation comporte d'ailleurs un aveu : l'unité de foi n'a pas été établie à la suite des discussions théologiques entreprises entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes sur la base d'un accord que ces discussions auraient permis de trouver. Les Déclarations affirment qu'un tel accord et qu'une telle unité de foi ont toujours existé. Cela était d'ailleurs admis *a priori*, avant même l'approfondissement des discussions théologiques, puisque dès la première rencontre à Aarhus, le communiqué précisait : « Nous reconnaissons en chacun de nous l'unique foi orthodoxe de l'Église. Quinze siècles d'éloignement ne nous ont pas fait dévier de la foi de nos Pères. [...] Sur l'essence du dogme christologique, nos deux traditions continuent de se trouver en un plein et profond accord avec la tradition universelle de l'Église

297. Sur cete formule et son sens, voir G. FLOROVSKY, « St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers », *Bible, Church, Tradition : An Eastern Orthodox View*, « The Collected Works of Georges Florovsky » t. I, Belmont, 1972, p. 105-107. J. PELIKAN, *La Tradition chrétienne*, t. II, *L'Esprit du christianisme oriental (600-1700)*, Paris, 1994, p. 9-39.

une et indivise[298]. » Les « experts » siégeant dans les commissions de dialogue semblent donc n'avoir fait que de la figuration et servi de caution théologique à une entreprise dont le terme était déjà défini d'avance sans que l'on eût à tenir compte de leur avis.

Il est également osé d'affirmer que « sur l'essence du dogme christologique, nos deux traditions continuent de se trouver en un plein et profond accord avec la tradition universelle de l'Église une et indivise » puisque les antichalcédoniens ont été, par le concile de Chalcédoine et les conciles ultérieurs, considérés comme ne confessant pas la foi orthodoxe, comme ayant une foi non conforme à la Tradition de la seule et unique Église du Christ[299], et comme étant de ce fait exclus de son sein et de sa communion.

La Déclaration, dans la formulation citée plus haut, insiste par deux fois sur le respect et le maintien de « la tradition apostolique ». Mais la tradition apostolique, comprise dans son sens large habituel qui désigne ce qui a été transmis par les apôtres et par leurs successeurs, inclut les nombreux Pères qui ont condamné la christologie des Églises non chalcédoniennes et elle ne témoigne aucunement d'un accord, bien au contraire.

Les Églises non chalcédoniennes n'ayant jamais reconnu la foi orthodoxe telle qu'elle a été définie par le concile de Chalcédoine et par les conciles œcuméniques ultérieurs qui l'ont confirmée, on peut en conclure que l'accord consiste en fait dans la reconnaissance unilatérale, par les signataires orthodoxes des Déclarations communes, de la foi des Églises non chalcédoniennes.

La Deuxième déclaration commune stipule : « Les deux familles reçoivent les trois premiers conciles œcuméniques qui forment notre héritage commun. Quant aux quatre conciles ultérieurs de l'Église orthodoxe, les orthodoxes affirment que, pour eux, les points 1-7 susmentionnés sont aussi l'enseignement de ces quatre conciles ultérieurs, alors que les orientaux orthodoxes

---

298. Dans *Le Dossier préparatoire au dialogue théologique officiel avec les Églises anciennes d'Orient, Supplément au S.O.P.* n° 61, 1981, p. 2 et 4.

299. Rappelons en passant que le concept d'« Église indivise », dont on fait un usage abondant dans le cadre des relations œcuméniques de tout genre, est aberrant du point de vue de l'ecclésiologie orthodoxe traditionnelle selon laquelle l'Église, aujourd'hui comme hier, est unique, une et non divisée, comme on le confesse dans le *Credo* : « Je crois en l'Église une... » en exprimant non un souvenir ni un espoir, mais une réalité actuelle et permanente.

considèrent cette affirmation des orthodoxes comme leur propre interprétation. Dans ce sens, les orientaux orthodoxes répondent positivement à cette affirmation[300]. » Derrière cette formulation lourde et embarrassée se cache cette affirmation simple : les non-chalcédoniens refusent d'accepter les quatre conciles œcuméniques postérieurs au concile d'Éphèse, considérant l'affirmation des orthodoxes que les quatre derniers conciles sont en accord avec les trois premiers, comme relevant de la propre interprétation de ceux-ci (orthodoxes) et comme ne les obligeant nullement eux-mêmes (non-chalcédoniens)[301].

Cela signifie que les définitions et les décisions canoniques des conciles œcuméniques n'ont plus de valeur normative et universelle, qui engagent toutes les Églises et tous leurs fidèles, mais que telle ou telle Église peut légitimement les reconnaître comme des opinions et des prises de position particulières, n'engageant que celui qui les adopte. On est ici en plein relativisme. Les signataires orthodoxes admettent au fond ici que l'on adopte vis-à-vis des conciles une attitude analogue au « libre examen » que les protestants pratiquent vis-à-vis de l'Écriture Sainte.

Il est nécessaire de rappeler ici ce qui est pourtant une évidence, à savoir que l'Église orthodoxe n'est pas l'Église des trois premiers conciles, mais qu'elle est, selon une expression consacrée, « l'Église des sept conciles[302] ».

Chaque concile, dans sa définition de foi, s'appuie sur les précédents et les confirme. Ensemble, ils forment un tout indissociable. Et il n'est pas possible à un fidèle ni même à une Église

---

300. Deuxième déclaration commune, § 8.

301. Les non-chalcédoniens ne se montrent pas disposés pour le moment à admettre les quatre conciles œcuméniques postérieurs à Éphèse, considérant cette question comme « prématurée et intempestive », prétextant que cela suppose « l'étude systématique des Actes de ces conciles qui exigera un temps considérable » ! (voir métropolite DAMASKINOS, « Réponse », *Episkepsis*, 521, 1995, p. 18). Ils préconisent que l'on établisse la communion d'abord, et que l'on traite de ce point ultérieurement. Cet ordre est évidemment inacceptable du point de vue de l'ecclésiologie traditionnelle de l'Église orthodoxe selon laquelle la communion ne peut s'établir que sur la base d'une parfaite et totale unité de foi. On ne peut être que sceptique sur l'attitude profonde des non-chalcédoniens quand on lit par exemple ces propos de P. VERGHESE (actuellement métropolite Paulos Mar Gregorios), l'un des principaux promoteurs non chalcédoniens du Projet d'union : « L'argument de l'*Horos* [définition de foi] du VIe concile est fondamentalement inacceptable pour nous. [...] L'acceptation du VIe concile est bien plus difficile pour nous que l'acceptation de Chalcédoine » (*The Greek Orthodox Theological Review*, XVI, 1-2, 1971, p. 137-141).

302. Mgr KALLISTOS WARE a significativement choisi cette expression comme sous-titre de son livre *L'Orthodoxie*.

de définir une foi « à la carte » en prenant dans tel ou tel concile ce qui conviendrait à sa propre définition de foi et en rejetant le reste. D'ailleurs tout concile œcuménique inclut explicitement ou implicitement les définitions de foi des précédents, mais on peut dire aussi, paradoxalement, que chaque concile œcuménique contient potentiellement les définitions de foi des suivants et est en parfaite unité de foi avec eux. Ainsi saint Théodore Studite soutenait que, si l'on acceptait la doctrine du premier concile œcuménique comme contraignante, on était par là même engagé vis-à-vis de tous[303].

La même position a été longuement développée par saint Photius dans l'une de ses lettres aux Arméniens. La réflexion du saint patriarche mérite d'être citée longuement : « Vous avez déclaré avec emphase que votre foi est correcte et par une mention vous avez confirmé, du moins à votre sens, la réception des trois [premiers] conciles ; mais en ce qui concerne les suivants votre silence constitue une injure pour l'ensemble et vous n'avez pas rougi d'accuser l'autre [le quatrième, Chalcédoine] et d'amonceler contre lui un tas d'expressions dissonantes [...]. Comment donc peut-on affirmer sa vénération pour les conciles, quand on invective celui qui est de même teneur, ou retenir leurs dogmes quand on en rejette la confirmation ? Car en vérité le concile de Chalcédoine constitue la confirmation et le sceau des trois qui l'ont précédé : s'il est quatrième dans la succession, il ne le cède en rien à aucun autre en dignité. Malmenant en termes semblables la démence d'Arius, il met au ban l'égarement semblable de Macédonius et de Nestorius ; chassant Eutychès et Dioscore, auteurs quoique diamétralement opposés [aux précédents] d'un blasphème équivalent, ce couple qui s'engage mutuellement dans les ténèbres, il anathématise en même temps leur insipide bavardage. Chacune des deux hérésies mentionnées côte à côte nie en effet en bloc notre salut et pousse au même précipice ceux qui les suivent : la première en divisant l'hypostase, ose nier la participation de notre nature à l'essence divine ; la seconde, en unifiant les natures, s'enhardit imprudemment jusqu'à détruire l'une d'elles. Dans ces conditions, qui dira, en supprimant le concile de Chalcédoine, qu'il vénère les autres ? Ou bien, en admettant ceux-ci, comment n'accepte-t-il pas celui qui les confirme ? Cela n'est pas possible, vraiment pas possible, dussent Sévère [d'Antioche], Pierre [Monge], Théodore et Timothée [Aélure], dussent Jean [de Tella], qui peine réellement en vain, et

---

303. *Réfutation*, 30, PG 99, 192-193.

Conon et Eugène et toute la cohorte de leurs prédécesseurs dans la secte s'époumoner de cris, car la vérité manifeste ses propres traits non grâce au bruit des voix mais par la nature des choses. De même que, en effet, si quelqu'un vous avait dit honorer le premier des conciles sacrés et rejeter le deuxième, vous l'auriez accusé de mensonge et vous ne l'auriez pas reçu vous-mêmes au rang des fidèles malgré toutes ses protestations et ses serments ; ou encore, si quelqu'un déclarait accepter les deux premiers et refuser le troisième, vous ne le jugeriez pas digne de foi au sujet des premiers, de même nous, si certains parlent avec vénération des trois premiers sans vouloir reconnaître le quatrième, nous ne méritons pas, après vous avoir pris comme juges pour les autres, d'être soupçonnés d'injustice en portant contre vous la même sentence que vous avez posée pour les autres et nous ne pourrons croire que vous êtes dans la vérité au sujet de l'unique concile [rejeté]. Reçois donc le contenu des trois, mais ne renie pas le quatrième, car c'est tout un et cela revient [à rejeter les trois] que de rejeter les dogmes du quatrième. Pourquoi accapares-tu ces [trois] apparentés [au quatrième] ? Ne le fais-tu pas afin que, par ce semblant d'acceptation des trois, l'erreur de l'impiété, versée insidieusement, devienne plus facile à admettre pour des gens peu renseignés, et afin de te ménager apparemment à toi-même un abri contre les pires maux du fait que tu ne prodigues pas avec impudence les blâmes contre tous ? [...] De même que celui qui combat sans parti pris et judicieusement pour un seul d'entre [les conciles] mérite dans son espérance inconfusible de ceindre la couronne au nom de tous les conciles, de même celui qui aiguise sa langue contre n'importe lequel, mérite d'être frappé d'une condamnation expresse, comme s'il s'était insurgé conte l'ensemble. Ainsi, le troisième concile n'épargna point Nestorius, bien qu'il ne dît aucun mal des précédents, mais parce qu'il se gardait de lui donner son accord, il fut déposé comme s'il les avait tous décriés. Puis le quatrième concile, étant donné qu'Eutychès et Dioscore, adhérant sans doute aux trois précédents, s'insurgeaient contre lui, les engloba dans la même condamnation que Nestorius. Quiconque honorerait leur opinion, celui-là, frappé du même jugement, ne sera pas frappé sans justice[304]. »

---

304. *Lettre aux Arméniens*, dans JEAN DARROUZÈS, « Deux lettres inédites de Photius aux Arméniens », *Revue des études byzantines*, 29, 1971, p. 162-170. La même lettre a été éditée comme Lettre n° 285 par B. Laourdas et L. G. Westerink dans PHOTIUS, *Epistulae et Amphilochia*, t. III, « Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana », Leipzig, 1985, p. 98-112. Sur la position de saint Photius vis-à-vis des non-chalcédoniens, voir l'étude du père Th. ZISIS,

Si les non-chalcédoniens admettaient réellement les conciles de Nicée I, Constantinople I et Éphèse en les comprenant selon un sens authentiquement orthodoxe, ils admettraient aussi, en vertu de l'unité de foi profonde qui unit ces conciles et du fait qu'ils témoignent tous de la même Vérité, celui de Chalcédoine et les suivants. Il est donc impossible de reconnaître une unité de foi et une communion entre les orthodoxes et les non-chalcédoniens si ces derniers n'admettent pas la foi exprimée par les quatre derniers conciles, ou plutôt l'unique et même foi exprimée, sous l'inspiration du même et unique Esprit Saint, par l'ensemble des conciles œcuméniques.

Chaque concile a certes pour fonction de préciser et d'expliciter la foi par rapport à des erreurs qui ont été commises relativement aux expressions et aux définitions précédentes de cette foi. Chaque concile devient ainsi la norme interprétative des précédents. Ainsi, « pour la tradition orthodoxe, c'est la définition de Chalcédoine qui constitue la norme interprétative du concile œcuménique d'Éphèse et du IIe de Constantinople[305] ». Les ambiguïtés que laisse subsister la définition de foi du concile d'Éphèse qui apparaissent au regard des interprétations erronées qui se développent à sa suite, rendent nécessaires les précisions qu'apporte la définition de foi de Chalcédoine. De même que les interprétations erronées qui naissent à partir de ce que celle-ci laisse d'ambigu ou ne précise pas, nécessitent les explicitations apportées par le deuxième concile de Constantinople.

On sait que la référence à l'Écriture seule est insuffisante dès lors que l'Écriture est susceptible de donner lieu à une multitude d'interprétations, dont beaucoup peuvent être erronées. Les sectes « chrétiennes » les plus aberrantes se réclament de l'Écriture, et ces sectes sont souvent d'autant plus dans l'erreur qu'elles se veulent « fondamentalistes », c'est-à-dire prétendent s'en tenir à une interprétation littérale de l'Écriture. De même la référence aux trois premiers conciles devient-elle insuffisante et même sans valeur dès lors que ceux-ci sont compris d'une manière erronée et donnent lieu à des interprétations hérétiques. Les conciles comme

---

« Ὁ Μ. Φώτιος καί ἡ ἕνωση τῶν Ἀρμενιων μέ τή Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία [Photius le Grand et l'union des arméniens avec l'Église orthodoxe] », dans Πρακτικὰ ΙΕ' Θεολογικοῦ Συνεδρίου « Μέγας Φωτιος », Thessalonique, 1995, p. 581-603.

305. A. DE HALLEUX, « Actualité du néochalcédonisme. À propos d'un accord récent », dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 500.

l'Écriture doivent être compris en référence à la « règle de foi » et à la Tradition de l'Église prise dans sa globalité[306].

Dès lors que les trois premiers conciles sont compris dans un sens qui ne concorde pas avec celui défini par les conciles suivants, on peut considérer qu'ils ne sont pas compris dans un sens orthodoxe. En rejetant Chalcédoine et les conciles ultérieurs, les théologiens antichalcédoniens témoignent du fait qu'ils ne comprennent plus les conciles précédents dans un sens orthodoxe, conforme à la « règle de foi » et à la Tradition de l'Église. Les Pères de Nicée ou d'Éphèse ne se sont certes pas exprimés avec le vocabulaire du concile de Chalcédoine ou de Constantinople II ou III, mais ils auraient reconnu indubitablement dans ces conciles une expression également adéquate de la foi orthodoxe. La conscience orthodoxe permet de distinguer la vérité et l'erreur au-delà de la différence des formulations de la foi. Le fait que les non-chalcédoniens refusent les définitions de foi postérieures au concile d'Éphèse et se montrent incapables de reconnaître la même foi derrière des formulations différentes indique clairement qu'ils sont étrangers à une telle conscience.

L'idée que les Églises non chalcédoniennes auraient conservé la foi orthodoxe telle qu'elle était définie avant le concile de Chalcédoine est une idée absurde du point de vue de l'ecclésiologie orthodoxe. La notion de « foi préchalcédonienne » n'a aujourd'hui qu'une existence purement historique et abstraite ; elle a un sens avant Chalcédoine mais, considérée comme réalité actuelle, elle n'est qu'une pure fiction. Il ne peut plus après Chalcédoine exister de foi orthodoxe non chalcédonienne, mais seulement une foi antichalcédonienne et hétérodoxe. En refusant Chalcédoine, en ne reconnaissant pas leur foi dans celle définie par l'Église à Chalcédoine, les Églises non chalcédoniennes ont adopté une foi différente non seulement de celle qui était professée à Chalcédoine mais de celle professée avant Chalcédoine, car il s'agit de l'unique et même foi de l'Église orthodoxe. De même que, comme nous l'avons vu précédemment, la christologie de saint Cyrille d'Alexandrie s'est trouvée réinterprétée dans le cadre de la théologie sévérienne et y a changé de nature, la foi que l'Église orthodoxe confessait avant Chalcédoine s'est trouvée réinterprétée par les groupes dissidents érigés en Églises non chalcédoniennes

---

306. Voir à ce sujet G. FLOROVSKY, « The Fonction of Tradition in the Ancient Church », dans *Bible, Church, Tradition : An Eastern Orthodox View*, « The Collected Works of Georges Florovsky », t. I, Belmont, 1972, p. 73-92.

et a changé de nature. La foi des Églises non chalcédoniennes n'est plus « l'ancienne foi » de l'Église orthodoxe mais est devenue une foi étrangère à elle.

La foi des Églises non chalcédoniennes est souvent vénérée ou considérée comme vénérable en vertu de son ancienneté. Comme l'a noté le père Georges Florovsky, si l'antiquité est un des critères de l'authentique tradition, il n'est pas le seul et n'est par lui-même pas suffisant. « L'antiquité par elle-même n'est pas une preuve adéquate de la vraie foi. [...] Les hérésies peuvent aussi faire appel au passé et invoquer l'autorité de certaines "traditions". En fait, les hérésies sont souvent restées attachées au passé. Des formules anciennes peuvent souvent être dangereusement trompeuses. Vincent de Lérins lui-même était pleinement conscient de ce danger. Il suffirait de citer ce passage pathétique : "Et maintenant quel surprenant renversement de situation ! Les auteurs de la même opinion sont considérés comme catholiques, mais leurs successeurs comme hérétiques, les maîtres sont absous, mais leurs disiciples condamnés, les auteurs des livres seront des enfants du Royaume, tandis que leurs enfants iront dans la Géhenne." L'antiquité comme telle peut n'être qu'un parti-pris tenace : "la simple antiquité sans vérité n'est qu'une erreur ancienne[307]." »

Il n'est pas possible aux signataires orthodoxes des Déclarations de faire abstraction du concile de Chalcédoine et des conciles suivants qui le confirment, ni de rejeter certains points de leur définition dogmatique, ni de rapporter certaines de leurs décisions canoniques et en même temps de continuer à se considérer comme orthodoxes. Il n'est pas possible non plus aux Églises non chalcédoniennes de se considérer en union avec l'Église orthodoxe en adoptant un telle attitude.

Chacun des conciles œcuméniques, établi par la volonté de Dieu comme pilier de la foi, occupe dans l'Église orthodoxe une place essentielle et inaliénable. J. Pelikan rappelle que pour des Pères comme saint Sophrone de Jérusalem, saint Maxime le Confesseur ou saint Grégoire le Grand, les « quatre [premiers] conciles occupaient dans la structure de l'autorité dogmatique une

---

307. St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers », dans *Bible, Church, Tradition : An Eastern Orthodox View*, « The Collected Works of Georges Florovsky », t. I, Belmont, 1972, p. 105-106. La dernière citation est de saint CYPRIEN DE CARTHAGE, *Lettres*, 74.

place spéciale, comparable à celle des quatre Évangiles[308] ». Une valeur semblable fut reconnue par les Pères aux conciles qui ultérieurement s'ajoutèrent à eux.

Chaque concile reconnu par l'Église orthodoxe comme exprimant adéquatement sa conscience dogmatique possède une valeur absolue et intangible en tant que sa définition de foi est vraie dans ce qu'elle affirme. On ne peut se dire orthodoxe en rejetant (ou en n'acceptant pas) ne fût-ce qu'un seul concile.

Certes, la définition de foi de chaque concile ne dit pas tout sur Dieu et ne prend pas position contre toutes les erreurs possibles concernant la foi. De ce point de vue, chaque concile, tout en n'étant pas partiel et tout en ayant en lui-même une certaine plénitude, complète les précédents, et la norme de la foi orthodoxe est définie aujourd'hui par l'ensemble des conciles orthodoxes, et aussi par l'Écriture et par les enseignements des Pères, ces trois piliers de la foi se soutenant et s'éclairant mutuellement, constituant la Tradition et informant la conscience dogmatique de l'Église qui inversement définit, par la grâce du Saint-Esprit présente et vivante en elle, leur juste interprétation[309]. La Tradition ainsi comprise a un caractère immuable et intangible. Comme l'écrit Mgr Kallistos Ware : « Parmi les éléments de la tradition, une place immuable est donnée à la Bible, au *Credo*, aux définitions doctrinales données par les conciles œcuméniques : ce sont des choses que les orthodoxes acceptent comme absolues et immuables ; elles ne peuvent être ni annulées ni révisées[310] » ; « les définitions doctrinales d'un concile œcuménique sont infaillibles. Ainsi, aux yeux des orthodoxes, les professions de foi établies par les sept conciles possèdent, avec la Bible, une autorité irrévocable et permanente[311]. »

---

308. *La Tradition chrétienne*, t. II, *L'Esprit du christianisme oriental (600-1700)*, Paris, 1994, p. 31.

309. Voir J. PELIKAN, *La Tradition chrétienne*, t. II, *L'Esprit du christianisme oriental* (600-1700), Paris, 1994, p. 9-39.

310. L'Orthodoxie. L'Église des sept conciles, Paris, 1968, p. 269.

311. Ibid., p. 276. Voir aussi sur ce point I. KARMIRIS, « The Distinction between the "Horoi" and the "Canons" of the Early Synods and their Signifiance for the Acceptance of the Council of Chalcedon by the Non-Chalcedonian Churches », *The Greek Orthodox Theological Review*, XVI, p. 79-84.

XI. LA RELATIVISATION DES CONCILES ŒCUMÉNIQUES.

Pour justifier leur position, intenable au regard de la Tradition de l'Église, les signataires et les supporters du Projet d'union n'ont d'autre ressource que de tenter de démontrer la relativité des conciles non dans le sens où ils s'éclaireraient mutuellement, mais dans le sens où leurs définitions de foi et les décisions canoniques n'auraient qu'une valeur relative[312]. Dans cette perspective, les définitions de foi et les décisions canoniques des conciles sont considérées comme la résultante de facteurs politiques, mettant en jeu des partis opposés dont le plus fort finit par faire prévaloir son opinion ou encore comme le fruit de facteurs sociaux ou psychologiques[313]. Cette conception historiciste et sociologique est celle de la « science » moderne (à laquelle la référence à des facteurs spirituels est *a priori* interdite par sa méthode même) et celle de confessions chrétiennes qui la prennent pour norme, mais elle ne saurait être celle de l'Église orthodoxe, pour qui les conciles reçus par elle sont marqués dans leurs conclusions (définitions de foi et décisions canoniques) par le sceau du Saint-Esprit qui a illuminé les Pères qui ont positivement contribué à les

312. À cet égard, un imporant écho a été donné en Occident, à la communication du père (aujourd'hui métropolite) HILARION ALFEYEV à la Commission théologique synodale du patriarcat de Moscou intitulée « Le dialogue avec les préchalcédoniens et la réception des conciles. À propos de la réception des conciles œcuméniques dans l'Église ancienne », *Supplément au S.O.P.*, n° 217, avril 1997. L'auteur y témoigne d'une surprenante méconnaissance de la christologie des Églises non chalcédoniennes puisqu'il écrit d'emblée que celles-ci « reconnaissent en Christ les deux natures *[sic]*, divine et humaine », et « parlent de l'union des deux *[sic]* natures, divine et humaine » (p. 1) ; il y témoigne aussi de surprenants mais significatifs *a priori* puisqu'il écrit que « après le concile de Chalcédoine de 451, il se forma deux familles d'Églises orthodoxes *[sic]*, les chalcédoniennes et les préchalcédoniennes » (p. 1). Il n'est pas étonnant que de ce dernier principe, l'auteur puisse ultérieurement déduire que le concile de Chalcédoine « n'a jamais été unanimement reçu par toute la plénitude (le plérôme) de l'Église *[sic]* chrétienne » (p. 6) et que son « processus de réception [...] resta à jamais inachevé » (p. 7). Toute l'argumentation développée par ailleurs par l'auteur consiste à relativiser les décisions des conciles dans une perspective sociologique et humaniste. Ainsi, dans une section pourtant intitulée par les éditeurs du texte français « La synergie de l'Esprit Saint et des personnes humaines », absolument rien n'est dit sur l'action inspiratrice et illuminatrice du Saint-Esprit et seuls les facteurs humains sont mis en évidence pour en souligner la relativité (p. 3) ; le divin (situé dans l'ordre d'une réalité objective inaccessible) est séparé de l'humain (situé dans l'ordre de la raison) : « L'essence du dogme a trait au domaine du divin, tandis que la recherche visant à exprimer ce dogme en paroles est plutôt du domaine de l'activité de la raison humaine » (p. 3).

313. Cette idée apparaît très nettement dans la Réponse du métropolite DAMASKINOS et le Rapport du P. Hilarion Alfeyev (voir références *supra*).

élaborer. Comme l'a montré le père G. Florovsky, l'autorité des conciles orthodoxes n'est pas une autorité canonique, formelle et institutionnelle, mais une autorité charismatique : « En vérité, ces conciles qui furent effectivement reconnus comme "œcuméniques", dans le sens de leur autorité indéfectible et infaillible, furent reconnus, immédiatement ou après un certain délai, non en vertu de leur compétence canonique formelle, mais en raison de leur caractère charismatique : sous la direction du Saint-Esprit, ils ont témoigné de la Vérité en conformité avec l'Écriture telle qu'elle a été transmise dans la Tradition apostolique[314]. »

L'explication humaniste (par des mécanismes purement humains) que donnent des conciles certains supporters du Projet d'union contraste avec la façon dont en parlent les Pères qui témoignent de leur vénération et du respect qu'ils ont envers la sainteté des Pères conciliaires et l'inspiration de l'Esprit Saint que les décisions de ceux-ci expriment. Ainsi par exemple, saint Sophrone de Jérusalem parle de « l'assemblée, remplie de la sagesse de Dieu, constituée des six cent trente célèbres Pères, porteurs du flambeau de la foi, l'assemblée d'origine divine qui tint ses réunions divines à Chalcédoine[315] ».

Certains conciles furent rejetés par l'Église orthodoxe comme n'étant pas conformes à la Vérité, quelques mois, quelques années ou même quelques décennies après avoir été tenus (l'exemple le plus connu est celui du synode d'Éphèse en 449, désormais appelé « Brigandage d'Éphèse[316] », mais on pourrait aussi citer le cas des conciles de Lyon II [1274] ou de Florence [1438-1439]). Mais il est impossible qu'un concile soit renié ou seulement qu'il soit mis entre parenthèses et que sa définition de foi soit occultée plusieurs siècles plus tard comme prétendent le faire aujourd'hui les signataires des Déclarations communes et les supporters du Projet d'union et comme certains d'entre eux tentent de le justifier[317].

Le caractère définitif et intangible des définitions dogmatiques des conciles œcuméniques est affirmé par ces conciles eux-mêmes. Le concile de Chalcédoine lui-même stipule dans la

---

314. » The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers », dans *Bible, Church, Tradition : An Eastern Orthodox View*, « The Collected Works of Georges Florovsky » t. I, Belmont, 1972, p. 96.

315. *Lettre synodique*, PG 87, 3185.

316. Soit dit en passant, ce conciliabule continue à être considéré comme un concile authentique par les Églises non chalcédoniennes et par certains supporters du Projet d'union qui l'appellent déjà Éphèse II.

317. Comme par exemple le père (aujourd'hui métropolite) HILARION ALFEYEV, loc. cit., p. 8-9.

conclusion de sa définition de foi : « Tout ceci ayant donc été formulé par nous avec une précision et une justesse totales, le saint concile œcuménique a défini qu'il n'était permis à personne de professer, de rédiger ou de composer une autre confession de foi, ni de penser ou d'enseigner autrement. Quant à ceux qui oseraient composer une autre confession de foi, la publier ou l'enseigner, ou transmettre un autre Symbole à ceux qui veulent se convertir à la connaissance de la vérité en quittant le paganisme, le judaïsme ou quelque hérésie que ce soit, ceux-là, s'ils sont évêques ou clercs, sont déchus de l'épiscopat pour les évêques, du clergé pour les clercs ; s'ils sont moines ou laïcs, ils sont anathématisés[318]. »

Le concile de Constantinople II (553) reprend cette dernière condamnation après avoir confirmé les définitions des quatre conciles œcuméniques précédents et affirmé l'unité et l'identité de leur foi[319]. Il en va de même du concile de Constantinople III (680-681) qui après avoir affirmé qu'il suit « les cinq conciles, saints et œcuméniques » précédents, reprend textuellement la conclusion du concile de Chalcédoine citée plus haut[320].

On voit ici à quel sort sont voués par ces conciles mêmes, les signataires des Déclarations communes et ceux qui les approuvent.

XII. LA QUESTION DE LA LEVÉE DES ANATHÈMES.

La Deuxième déclaration commune préconise la levée des anathèmes et des condamnations par les « deux familles[321] » ; le communiqué de la Commission commune (Genève, 1er-6 novembre 1993) propose des mesures concrètes pour la levée effective de ces anathèmes et condamnations considérés comme le dernier obstacle à l'Union et au rétablissement de la communion.

Pour justifier la possibilité d'une telle action, il a été avancé que les décisions canoniques avaient un caractère moins intangible que les définitions dogmatiques. Il est vrai en effet que l'Église peut pratiquer l'économie dans leur application et modifier certains canons en les adaptant à l'évolution des circonstances (par exemple certaines peines prescrites par les canons dans le cas de certains manquements ont connu des modulations – aggravation ou allégement – selon les époques).

318. *Les Conciles œcuméniques*, t. 2, *Les Décrets*, Paris, 1994, p. 200-201.
319. *Ibid.*, p. 270-271.
320. *Ibid.*, p. 290-291.
321. Deuxième déclaration commune, § 10.

Il convient cependant de remarquer que les anathèmes dont il est question ici sont liés non à la partie proprement canonique des décisions conciliaires, mais à leur partie dogmatique : ils figurent dans la définition de foi, qui elle est intangible. En ce qui concerne les hérétiques, c'est une position constante de l'Église orthodoxe de considérer que leur anathématisation ne peut être rapportée après leur mort s'ils ne se sont pas repentis[322]. Le métropolite Damaskinos semble en avoir conscience, dont la tactique consiste justement à tenter de déplacer la condamnation des leaders monophysites du domaine dogmatique au domaine canonique en s'efforçant de faire admettre que ce n'est pas pour hérésie qu'ils ont été condamnés mais pour des raisons disciplinaires (refus des décisions d'un concile, séparation d'avec le corps de l'Église). Mais cet argument, nous l'avons montré précédemment, est irrecevable. Il est impossible d'admettre, du point de vue de la Tradition de l'Église, la levée des anathèmes à l'égard de Dioscore, ou à l'égard de Sévère d'Antioche et des autres représentants du monophysisme modéré.

Lever ces anathèmes sous prétexte de réciprocité n'a d'ailleurs aucun sens puisque les anathèmes proférés à l'encontre des Pères orthodoxes par des Églises non orthodoxes sont ecclésialement invalides et dépourvus de toute valeur[323] ou plutôt, comme le disait saint Photius, ils grandissent ces Pères un nombre infini de fois[324] ou encore, comme l'affirment les Actes du VIIe concile œcuménique, les rendent dignes d'éloges, puisqu'ils sont indirectement un hommage à leur orthodoxie.

Lever les anathèmes ne résoudrait d'ailleurs pas le problème de fond et laisserait subsister maintes difficultés.

Il y a chez les non-chalcédoniens un refus total et définitif d'admettre l'orthodoxie des promoteurs et des défenseurs du concile de Chalcédoine et même l'idée qu'ils sont hérétiques. L'un des principaux participants non chalcédoniens du Projet d'union, Paul Verghese, devenu métropolite Paulos Mar Gregorios, affirmait ouvertement, il n'y a pas si longtemps : « Pour nous Léon [le Grand, auteur du Tome] est tout à fait hérétique[325]. » On ose

322. Voir la Lettre du patriarche de Jérusalem Diodore Ier de Jérusalem au patriarche de Constantinople Bartholomé Ier datée du 22 septembre 1992 (texte grec dans *Orthodoxos Typos* du 23 octobre 1992 ; traduction française dans l'opuscule de Jean BESSE, *Le Sens de Chalcédoine*, Lavardac, 1993, p. 8).

323. *Ibid.*

324. PG 102, 838.

325. « Ecclesiological Issues concerning the Relation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Church », The Greek Orthodox Theological Review, XVI, p. 139. Cf. p. 140 : « Nous considérons Léon comme hérétique. »

moins le dire, mais pour les Églises non chalcédoniennes saint Maxime le Confesseur est également hérétique. L'auteur non chalcédonien de sa célèbre *Vie* syriaque le présente comme fils de prostituée, impie, blasphémateur et hérétique[326]. Le chapitre de la *Chronique* du patriarche Michel le Syrien[327] qui lui est consacré est intitulé : « Sur l'hérésie de l'impie Maxime[328] ». Elle reprend le contenu d'un traité qu'un autre non-chalcédonien, Siméon de Kennesrin, écrivit contre Maxime sous le titre : « Sur l'origine de l'hérésie des maximiens qui dure encore aujourd'hui dans l'Église des Chalcédoniens[329] ». Si l'union est accomplie entre les Églises non chalcédoniennes et l'Église orthodoxe quelle *Vie* de saint Maxime lira-t-on ? Léon et Maxime (pour ne prendre que deux exemples parmi beaucoup d'autres) continueront-ils à être considérés comme des hérétiques par les Églises non chalcédoniennes ou feront-elles silence sur eux tandis que l'Église orthodoxe continuera à les considérer comme des saints et à célébrer leur fête ? Inversement l'Église orthodoxe célébrera-t-elle les fêtes de « saint Dioscore » et de « saint Sévère » ou fera-t-elle silence sur eux tandis que les non-chalcédoniens continueront à vénérer leurs reliques ?

Pire, vénérera-t-on côte à côte, comme également saints, ceux qui sont morts en martyrs pour avoir confessé la foi orthodoxe et ceux qui les ont persécutés et martyrisés[330] ?

On ne peut qu'être dubitatif devant le sens que peut revêtir la proposition récente du patriarcat d'Antioche que les « deux familles d'Églises » proposent à leurs étudiants en théologie l'étude des Pères des deux Églises en les mettant sur un pied d'égalité. On ne voit pas par exemple comment il serait possible d'étudier ensemble Sévère et Maxime comme étant tous les deux les Pères d'une même Église et comme étant en communion de foi !

On ne peut que s'indigner devant la proposition de la Commission de dialogue de « purifier » *(sic)* les textes hagiographiques et liturgiques de tout ce qui pourrait heurter les non-chalcé-

326. Texte édité par S. BROCK, « An Early Syriac Life of Maximus the Confessor », *Analecta Bollandiana*, 91, 1973, p. 299-346.

327. Ce texte et son auteur jouissent d'un grand prestige et d'une grande autorité au sein de l'Église monophysite de Syrie.

328. Texte dans A. GUILLAUMONT, *Les « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris, 1962, p. 176-180.

329. *Ibid.*

330. On peut penser notamment au patriarche monophysite d'Alexandrie Timothée Aélure, qui eut sa part de responsabilité dans l'assassinat du patriarche orthodoxe Proterios.

doniens[331]. Cela signifierait dans le *Synaxaire* la disparition de pans entiers de la vie de certains saints, voire même de la totalité de la rubrique qui leur est consacrée (presque rien par exemple ne subsisterait de la *Vie* de saint Maxime le Confesseur). La fête des saints Pères des six premiers conciles œcuméniques verrait changée la quasi-totalité de ses textes si elle n'était remplacée par une fête nouvelle : celle « des Pères des trois premiers conciles œcuméniques » ou, dans le meilleur des cas, celle « des Pères des conciles œcuméniques sauf Chalcédoine ». Beaucoup de saints orthodoxes verraient les chants liturgiques propres à leur fête gravement amputés ou largement modifiés.

XIII. LA REMISE EN CAUSE DE L'UNITÉ ET DE L'UNICITÉ DE L'ÉGLISE.

Les deux Déclarations communes parlent de « deux familles d'Église » non seulement parce que l'Union n'est pas encore réalisée, mais parce qu'il est impossible dans les conditions du Projet d'union qu'elles ont établi, de parler véritablement d'*une* Église ; en effet, l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes n'ont pas une foi qui s'exprime de la même façon, ne reconnaissent par les mêmes conciles, ne vénèrent pas les mêmes saints... Ne pouvant logiquement parler d'*une* Église, les Déclarations choisissent l'expression « les deux familles », expression qui a fait penser immédiatement bon nombre de lecteurs[332] à la célèbre théorie œcuménique des branches, théorie familière à plusieurs des promoteurs du Projet d'union qui sont de fervents militants œcuménistes[333], mais qui est en vérité incompatible avec la notion et la confession de l'Église une qui est inhérente à la foi et à l'ecclésiologie orthodoxe.

Le révisionnisme que les signataires orthodoxes des Déclarations communes manifestent à l'égard du passé de l'Église porte également atteinte à la conscience que l'Église orthodoxe a, à travers le temps, de son unité et de son unicité, ainsi que de son

---

331. Voir métropolite DAMASKINOS, « Le Dialogue théologique de l'Église orthodoxe et des Églises orientales orthodoxes. Réflexions et perspectives », *Episkepsis*, 516, 1995, p. 17 : « a) Purifier [*sic*] les textes liturgiques des éléments qui ont provoqué des querelles dans le passé ou qui peuvent créer la confusion après le rétablissement de la communion ecclésiale [...] ; c) Adapter les fêtes du calendrier (*Synodikon de l'Orthodoxie*, anathèmes, tropaires, etc. »

332. Par exemple aux pères athonites (« Suggestions », *op. cit.*, p. 20).

333. Comme le métropolite Damaskinos ou le métropolite Paulos Mar Gregorios.

orthodoxie même. Comme l'écrit le professeur G. Mantzaridis : « L'Église orthodoxe a la conscience qu'elle constitue la continuation ininterrompue de l'unique Église indivise. Cette conscience est fondée sur l'unité, à travers les âges, avec l'Église apostolique. L'unité de l'Église en tant que caractéristique essentielle de sa nature ne peut pas être soumise à négociation. Il n'y a pas plusieurs Églises parce qu'il n'y a pas plusieurs Christ ni plusieurs corps du Christ. Cette position n'est ni rétrograde ni conservatrice, mais conforme à la compréhension que l'Église a d'elle-même et traditionnelle. C'est la position que l'Église a depuis le commencement et qui a toujours été exprimée dans la tradition ecclésiologique. Pour cette raison, la voie dans laquelle la restauration de la pleine communion entre les Églises non chalcédoniennes et l'Église orthodoxe est affirmée, crée de sérieuses difficultés pour le discernement de l'identité orthodoxe elle-même. Il n'est pas possible, à la lumière du nouvel accord dogmatique, que des synodes qui furent condamnés par des conciles œcuméniques soient considérés comme orthodoxes dans le contenu de leur enseignement, car un enseignement ne trouve pas son achèvement seulement dans la formulation du dogme, mais exprime aussi l'unité et l'identité de l'Église. Et il n'est pas non plus possible que les personnes qui ont été anathématisées dans le *Synodikon de l'Orthodoxie* soient considérées comme des Pères d'une autre Église qui doit finalement être reconnue comme identique à l'Église qui a composé le *Synodikon*. De tout temps, et en particulier dans des temps cruciaux comme ceux que nous vivons actuellement, l'attention à l'identité à travers les âges et la conscience de l'Orthodoxie sont impératives[334]. »

CONCLUSION

Le dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes n'est pas nouveau, contrairement à ce que voudraient laisser croire certains partisans actuels du Projet d'union.

Non seulement des théologiens orthodoxes et des théologiens antichalcédoniens ont, au cours des siècles, exposé et développé, les uns pour les autres, leurs positions respectives, mais de nombreux projets d'union ont été élaborés au cours des siècles jusqu'à nos jours.

---

334. Ἡ ἐμπειρική θεολογία στήν οἰκολογία καί τήν πολιτική, Thessalonique, 1994, p. 157-158.

L'histoire nous montre que malheureusement les antichalcédoniens (excepté au sein de l'Église arménienne[335]) n'ont jamais varié dans leurs positions, et que tous les pas en avant dans leur direction ont été faits par l'Église orthodoxe, ce qui a amené dans plusieurs cas bon nombre des hiérarques de celle-ci non seulement à friser l'hérésie mais à y entrer. Le cas le plus extrême et le plus dramatique nous est fourni, au VIIe siècle, par les hérésies mononénergiste et monothélite, dans lesquelles se sont engouffrés tous les patriarcats orientaux, patriarches, évêques et « experts » compris. Ces dernières hérésies sont nées de compromis théologiques élaborés par les patriarches orthodoxes de Constantinople et d'Alexandrie qui, avec la quasi-totalité des théologiens de l'époque, étaient persuadés du caractère parfaitement orthodoxe de ce compromis, avant que le combat théologique mené par un très petit nombre de fidèles – saint Sophrone de Jérusalem (qui n'était à l'origine qu'un simple moine) puis saint Maxime le Confesseur et son disciple et compagnon Athanase – n'aboutisse, avec le soutien de l'Église de Rome, à la condamnation de l'hérésie par le concile du Latran puis, à son éradication définitive, une vingtaine d'années après leur martyre et leur mort, par le VIe concile œcuménique (Constantinople III, 680).

Avant cela plusieurs tentatives d'union eurent lieu au plus haut niveau, en particulier lors de la promulgation de l'*Encyclique* de l'empereur Basilisque (476) et de l'*Henotikon* de l'empereur Zénon (482). Ces documents furent heureusement rejetés par le peuple orthodoxe représentant la conscience de l'Église face à la compromission de quelques-uns de ses plus importants hiérarques. Ils présentaient certains caractères communs avec l'actuel Projet d'union, notamment le refus de dénombrer les natures du Christ et le silence fait sur le concile de Chalcédoine. Il y a toutes les chances que l'actuel Projet d'union connaisse le même sort si des modifications substantielles ne lui sont pas apportées.

On ne peut admettre que le Projet d'union soit fondé sur des Déclarations communes de foi tout entières exprimées en un vocabulaire préchalcédonien sans que l'on puisse déterminer s'il est compris par ses différents signataires dans un sens orthodoxe ou dans un sens hétérodoxe, beaucoup des formulations étant ambiguës et se référant historiquement à des théologies différentes.

Notre analyse a montré que les Déclarations communes (hormis ce qui concerne les volontés et les énergies, sur lesquelles subsiste

335. Voir supra note 148.

néanmoins une ambiguïté) étaient exprimées en des termes convenant parfaitement aux théologies antichalcédoniennes « monophysites », et que les signataires orthodoxes avaient accepté d'y reconnaître leur propre foi sans qu'il y eût aucune réciprocité, c'est-à-dire sans que les signataires des Églises non chalcédoniennes acceptassent dans le même temps et de la même manière de reconnaître dans le vocabulaire chalcédonien une expression également correcte de la foi orthodoxe. Cela nous donne à penser que les signataires des deux parties ne confessent pas effectivement et quant au fond la même foi, ou que, si la même foi est confessée, c'est la foi des non-chalcédoniens qui est professée par les signataires « orthodoxes ».

Puisque les antichalcédoniens accusaient la définition de Chalcédoine d'être une confession de foi nestorienne ou d'ouvrir la porte au nestorianisme, le dialogue théologique aurait dû permettre aux orthodoxes d'expliquer qu'en confessant que le Christ est « en deux natures » et que ces deux natures existent « en réalité et en fait », ils n'entendent pas que ces deux natures soient séparées en lui, qu'il soit divisé par elles ni *a fortiori* qu'il soit deux personnes. La théologie chalcédonienne a connu, au VIe et au VIIe siècle surtout, mais également dans les siècles ultérieurs, des explicitations et des précisions qui montrent de manière absolument évidente qu'elle est incompatible avec le nestorianisme ; en outre quinze siècles d'histoire ont prouvé que le nestorianisme, aujourd'hui réduit à une très petite communauté, n'a jamais représenté un danger réel pour l'Église orthodoxe. Il y a donc, de la part des non-chalcédoniens qui invoquent ces arguments, une certaine mauvaise foi.

D'un autre point de vue, il est inenvisageable que les anathèmes établis par la conscience de l'Église orthodoxe contre les chefs de file et théologiens du monophysisme modéré puissent être levés. Aucun Père d'aucun siècle n'a jamais considéré que Sévère d'Antioche (figure emblématique, aujourd'hui encore, de la théologie antichalcédonienne) ne fût pas hérétique et que sa condamnation par l'Église orthodoxe pût être levée. Ceux qui pensent le contraire se situent clairement en dehors du *consensus Patrum* et de la conscience universelle et traditionnelle de l'Église orthodoxe (« ce qui a été cru de tous, toujours et partout »), ce qu'ils font également en reconnaissant comme orthodoxe la foi des antichalcédoniens, jugée hérétique par tous les Pères du passé et par l'Église qui a exprimé depuis quinze siècles à ce sujet une conscience dogmatique invariable, tant dans ses conciles que dans sa pratique liturgique.

Pour que le Projet d'union soit acceptable et se réalise au profit et non au détriment de tous, de nouvelles discussions doivent être engagées et doivent aboutir à une nouvelle Déclaration commune qui évite les ambiguïtés des précédentes et apporte un certain nombre de précisions nouvelles qui permettent de s'assurer que c'est bien la foi de l'Église orthodoxe qui est confessée par les deux parties.

3

Les fondements historiques de l'antichalcédonisme et du monophysisme de l'Église arménienne (Ve-VIIIe siècle)

« L'Église arménienne a une confession monophysite
et doit pour cela, sans aucun doute, être appelée monophysite. »
E. TER-MINASSIANTZ

INTRODUCTION

L'Église arménienne appartient au groupe des anciennes Églises orientales monophysites[1], souvent appelées « antichal-

1. Elles se distinguent de deux autres anciennes Églises orientales : l'Église nestorienne et l'Église orthodoxe. Le qualificatif « monophysite » n'est plus guère usité dans le domaine œcuménique où l'on préfère les appellations qui gomment les différences (comme « anciennes Églises orientales ») ou favorisent carrément les confusions (comme « Églises orthodoxes orientales », une appellation qui figure par exemple dans un ouvrage récent de C. CHAILLOT, *Vie et spiritualité des Églises orthodoxes orientales des traditions syriaques, arménienne, copte et éthiopienne*, Paris, 2011, et dans la préface que le père Boris Bobrinskoy a écrite pour ce livre). Il a été et reste cependant utilisé par presque tous les historiens. La plupart des historiens et des théologiens arméniens eux-mêmes ont non seulement accepté mais revendiqué ce qualificatif (voir encore récemment : Mgr TERENIG POLADIAN, « La position des Églises non chalcédoniennes », *Le Messager orthodoxe*, 126, 1994-1995, p. 64-77, *passim*). S'opposant à ceux de ses coreligionnaires qui rejettent ce qualificatif en arguant que l'Église arménienne est depuis le commencement établie sur des fondements ...aux propres et indépendants, E. TER-MINASSIANTZ, posant la question de

cédoniennes » ou « non chalcédoniennes[2] ». Unies dans la même foi, ces Églises participent ensemble depuis plusieurs décennies à un dialogue bilatéral avec l'Église orthodoxe en vue de retrouver l'unité de la foi et la communion rompues depuis quinze siècles.

De vastes études ont déjà été consacrées aux positions de l'Église arménienne vis-à-vis du concile de Chalcédoine[3], à ses relations avec l'Église monophysite syrienne[4], et à sa christologie monophysite[5].

Notre but, dans cette synthèse, est de préciser certains points qui concernent les fondements historiques de l'antichalcédonisme et du monophysisme de l'Église arménienne dans la période formatrice qui s'étend de la fin du Ve siècle au début du VIIIe siècle, en vue de mieux comprendre les présupposés de ses positions dogmatiques et de leurs formulations jusque dans le dialogue actuel.

Un tel travail n'est pas facile. D'une part, il est bien connu de tous les historiens que la connaissance que l'on a de l'histoire ancienne de l'Église arménienne comporte de nombreuses zones d'ombre : les dates restent souvent incertaines et beaucoup d'entre elles varient, aujourd'hui encore, d'une étude à l'autre ; les sources anciennes, qui constituent la principale source de renseignements, sont peu nombreuses et souvent peu fiables, et les spécialistes, même dans les études les plus récentes, se contestent

---

savoir si l'Église arménienne est monophysite, répond : « L'Église arménienne a une confession monophysite et doit pour cela, sans aucun doute, être appelée monophysite » (*Die armenische Kirche in ihrem Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Leipzig, 1904, p. 41). Il convient cependant de distinguer le monophysisme modéré des Églises arménienne, syrienne jacobite et copte du monophysisme extrême d'Eutychès, qu'elles ont toutes condamné, selon lequel l'humanité du Christ est absorbée par sa divinité.

2. Ces dernières expressions sont moins précises, puisqu'elles s'appliquent également à l'Église nestorienne.

3. Voir en particulier : V. INGLISIAN, « Chalkedon und die armenische Kirche », dans A. GRILLMEIER et H. BACHT (éd.), *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, Würzburg, 1951, p. 361-417 ; K. SARKISSIAN, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Londres, 1965 ; N. GARSOÏAN, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Leuven, 1999.

4. Voir en particulier : E. TER-MINASSIANTZ, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Leipzig, 1904.

5. Voir en particulier : T. NERSOYAN, *The Christological Position of the Armenian Church*, Jérusalem, 1957 ; B. TALATINIAN, *Il monofisismo nella chiesa armena. Storia e dottrina*, Jérusalem, 1979 ; L. FRIVOLD, *The Incarnation. A Study of the Doctrine of the Incarnation in the Armenian Church in the 5th and the 6th Century according to the Book of Letters*, Oslo, 1981.

souvent mutuellement[6]. D'autre part, dans un certain nombre d'études sur la question, des *a priori* idéologiques ou religieux interfèrent, portant ainsi atteinte à l'objectivité de leurs conclusions. C'est ainsi par exemple que certaines sources anciennes ou certains auteurs modernes sont amenés soit à avancer, soit à retarder le rejet du concile de Chalcédoine par l'Église arménienne[7] ; ou que d'autres, mus par une mentalité indépendantiste et nationaliste, sont amenés à forcer la critique contre l'Église byzantine, à privilégier les facteurs politiques dans l'explication des différends dogmatiques, ou à minimiser voire à nier les influences extérieures dans la formation de la christologie arménienne[8] ; ou que d'autres encore, se situant dans la mouvance d'un œcuménisme facile qui croit progresser vers l'unité en masquant les différences, nient purement et simplement et contre toute évidence le caractère monophysite de cette christologie[9].

Dans cette étude, nous avons accordé une grande importance aux sources arméniennes les plus fiables, contenues en particulier dans le *Livre des lettres*. Parmi les études qui nous ont servi de références, on constatera que celles d'historiens arméniens modernes occupent la plus grande place, de même que celles d'historiens reconnus comme N. Garsoïan et J.-P. Mahé. Cependant, nous n'avons *a priori* écarté aucune source ancienne pour des motifs confessionnels ou idéologiques[10], qu'il s'agisse de sources polémiques byzantines (comme la *Narratio de rebus Armeniae*) ou géorgiennes (comme le *Traité* d'Arsēn Sap'areli), ou de sources apologétiques arméniennes (comme bon nombre de documents contenus dans le *Livre des lettres*) considérant, comme le font les historiens les plus sérieux, qu'à côté de certaines

---

6. On en trouvera d'innombrables exemples dans la récente étude de N. GARSOÏAN, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Leuven, 1999.

7. Voir à ce sujet K. SARKISSIAN, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Londres, 1965, p. 17-18 (note 4), 169.

8. Ces trois défauts se retrouvent par exemple dans les deux articles de G. HAROUTIOUNIAN : « Le dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises orientales anciennes : l'Église apostolique arménienne », *Le Messager orthodoxe*, 137, 2001, p. 44-81 ; « À propos du statut de l'Église arménienne dans le cadre du dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes », *Le Messager orthodoxe*, 140, 2004, p. 71-79.

9. On en trouvera un exemple frappant dans les deux articles de G. HAROUTIOUNIAN cités dans la note précédente.

10. Nous nous démarquons en cela de certains historiens ou théologiens arméniens comme G. HAROUTIOUNIAN, laquelle, dans la critique qu'elle adressait à l'un de nos précédents articles, nous reprochait d'utiliser aussi des sources non arméniennes (« À propos du statut de l'Église arménienne dans le cadre du dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes », *Le Messager orthodoxe*, 140, 2004, p. 78).

affirmations ou certains jugements contestables, ces sources apportent des informations irremplaçables.

1. La connaissance de la définition de foi de Chalcédoine par l'Église arménienne.

Dans de nombreuses études, on trouve l'affirmation que l'Église arménienne aurait connu la teneur du concile de Chalcédoine (453) tardivement et d'une manière indirecte et déformée, parce qu'au moment où se tenait le concile, elle était occupée par la lutte contre le mazdéisme des Perses[11]. Plusieurs historiens ont récemment dénoncé cette idée reçue et montré que, au contraire, l'Église arménienne a très probablement eu connaissance rapidement et directement des conclusions du concile[12]. Étant donné que plusieurs évêques de l'Arménie byzantine participèrent à ce concile, les évêques de la Grande Arménie furent très certainement informés par eux, puisque, comme l'ont montré N. Garsoïan et J.-P. Mahé, les évêques de ces deux Arménies non seulement étaient parfois très proches géographiquement mais entretenaient entre eux des relations régulières, si bien qu'ils avaient très facilement la possibilité de se communiquer les nouvelles importantes concernant la vie des Églises[13]. N. Garsoïan ajoute à cet argument le fait que le catholicos Giwt (461-478) était entré, quelques années seulement après le concile, en pourparlers avec l'empereur Léon Ier (457-474)[14]. « Dans de pareilles circonstances, écrit-elle, il est impossible que les Arméniens[15] n'aient reçu aucune indication de ce qui s'était passé à Chalcédoine [...]. Nous n'avons pas d'indice que les canons de Chalcédoine aient été

---

11. Cette opinion semble avoir sa source dans la *Lettre du patriarche Photios à Zak'aria, catholicos d'Arménie*, éd. N. Akinean - P. Ter-Polosean, l. 44-47.

12. Voir N. GARSOÏAN, « Some Preliminary Precisions on the Separation of the Armenian and Imperial Churches : I. The Presence of Armenian Bishops at the Five Oecumenical Council », dans *Essays presented to Joan Hussey*, Porphyrogenitus, 1988, p. 267 s. ; J.-P. MAHÉ, « L'Église arménienne de 611 à 1066 », dans *L'Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IV, Paris, 1993, p. 459-460 ; N. GARSOÏAN, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Leuven, 1999, p. 127-129.

13. N. GARSOÏAN, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, p. 128-129. J.-P. MAHÉ, « L'Église arménienne de 611 à 1066 », p. 459-460 ; ID., « La rupture arméno-géorgienne au début du VIIe siècle et les réécritures historiographiques des IXe-XIe siècles », dans *Il Caucaso : cierniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*, t. 2, Spolète, 1996, p. 933, n. 27.

14. *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, p. 128.

15. Il s'agit bien ici des Arméniens de la Grande Arménie !

apportés en Persarménie comme l'avaient été ceux d'Éphèse en 435. Néanmoins, un isolement total dont dériverait l'ignorance postulée des Arméniens est inconcevable, particulièrement étant donné les témoignages que nous possédons selon lesquels les évêques de Tayk' et de Vanand, à la frontière impériale, et celui de Basean, dont le diocèse était séparé de Théodosiopolis par à peine une trentaine de kilomètres, étaient tous présents au concile d'Artasat de 449/450. Et, comme nous venons de le dire, l'évêque de Mananali, dont le siège était situé en territoire impérial, semble même avoir traversé la frontière pour se joindre à ses collègues[16]. » K. Sarkissian avait auparavant exprimé les mêmes doutes quant à la prétendue ignorance par l'Église arménienne de la teneur du concile de Chalcédoine : « Il serait difficile pour quiconque est bien au courant de l'histoire de la période qui suit Chalcédoine et, en même temps, de l'histoire de l'expansion nestorienne dans l'Église perse, d'imaginer que l'Arménie pouvait rester intouchée par ces querelles tumultueuses qui troublèrent si profondément l'Église dans les empires perse et byzantin. L'Arménie était située en plein milieu des deux puissances rivales et il n'y avait pas de “ceinture d'acier” de chaque côté, ni de “grande muraille de Chine” autour d'elle ! L'histoire préchalcédonienne a clairement montré que l'Arménie n'était pas une terre vierge en ce qui concernait les controverses christologiques. C'est pourquoi il y a de bonnes raisons de penser que les dernières phases de ces controverses – c'est-à-dire les disputes sur Chalcédoine – y trouvèrent écho très naturellement et, en vérité, très facilement. [...] Si les temps troublés que connaissait l'Arménie empêchèrent les dirigeants responsables de l'Église de prendre part aux disputes, ils offraient sûrement des occasions aux partis en conflit de diffuser leur enseignement. L'argument selon lequel les Arméniens ne pouvaient pas s'occuper de problèmes doctrinaux à cause des perturbations politiques dans leur pays n'est pas un argument très fort[17]. »

Nous n'avons certes pas de trace de la position que prit l'Église arménienne par rapport au concile de Chalcédoine dans les années qui suivirent, jusqu'à ce qu'elle adopte l'*Hénotikon*. Mais peut-être est-ce parce que, comme l'a montré K. Sarkissian, les circonstances n'avaient pas jusqu'alors exigé que cette position fût

16. N. GARSOÏAN, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, p. 128-129.

17. *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Londres, 1965, p. 150-151.

officiellement ou même explicitement exprimée. « Dans toute la littérature historique et théologique du Ve siècle, il n'y a pas une seule mention du concile de Chalcédoine par son nom. [...] Cette absence d'une mention spécifique correspond-elle à un état d'ignorance à son sujet ? En d'autres termes, ce silence signifie-t-il que le concile de Chalcédoine était inconnu des Arméniens jusqu'à la première décennie du VIe siècle ? Il n'est pas raisonnable de le penser. » Le traité du catholicos Yovhannēs Ier Mandakuni (478-490) intitulé *Démonstrations de la raison de confesser le Sauveur « de deux natures » ou « d'une nature »* et le *Traité* de l'évêque Movsēs Xorenac'i[18] qui datent de la fin du Ve siècle, réfutent une doctrine christologique qui est « indubitablement la doctrine formulée au concile de Chalcédoine[19] ». K. Sarkissian note que, vu la situation où l'Église arménienne se trouvait à cette époque, « on ne doit pas s'attendre à trouver un anathème explicite ou un rejet ouvert du concile de Chalcédoine qui ne lui fut même pas proposé pour acceptation. Ainsi, le silence à son sujet est seulement naturel. La position doctrinale de l'Église arménienne en cette période était antichalcédonienne, mais sans être dirigée contre le concile en tant que tel[20] ».

2. L'adoption de l'*Hénotikon*.

L'Église arménienne souscrivit à l'*Hénotikon*[21] à un moment que les historiens les plus prudents situent entre 482 et 508. L'*Hénotikon*, promulgué en 482, était une profession de foi de compromis, destinée à apaiser le conflit qui s'était développé entre partisans et adversaires de Chalcédoine, mais qui fut en fait

---

18. L'authenticité de ces traités a été contestée ; elle est cependant admise par M. TALLON, *Livre des lettres*, Beyrouth, 1955, p. 78-138 ; K. SARKISSIAN, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Londres, 1965, p. 16-17, 164, 171-172, 178-195, 232-233 ; F. FRIVOLD, *The Incarnation. A Study of the Doctrine of the Incarnation in the Armenian Church in the 5th and the 6th Century according to the Book of Letters*, Oslo, 1981, p. 21-25, 66-78.

19. *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Londres, 1965, p. 164-165.

20. *Ibid.*, p. 171.

21. Cette fourchette est proposée par N. GARSOÏAN, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, p. 166. La première date correspond à la proclamation de l'*Hénotikon* par l'empereur Zénon ; la seconde correspond à la seconde Lettre de Babgēn Ier (voir *infra*).

inspirée et soutenue par les monophysites modérés, hostiles à Chalcédoine[22].

Il n'est guère possible d'affirmer, comme on l'a fait récemment[23], que la réception de l'*Hénotikon* par l'Église arménienne ne fut pas liée à l'antichalcédonisme de celle-ci. Cette affirmation se trouve en effet d'emblée contredite par les faits, puisque nous trouvons en 508, dans un document officiel, la seconde lettre du catholicos Babgēn Ier[24], qui reconnaît l'autorité de l'*Hénotikon*[25], une dénonciation explicite de Chalcédoine : « Nous fuyons en le répudiant le mensonge, à Chalcédoine, de Nestorius et de ses semblables[26]. » C'est la raison pour laquelle « la majeure partie des savants arméniens[27] » s'entendent pour situer à cette époque la première condamnation officielle du concile de Chalcédoine[28].

Il est possible néanmoins que l'*Hénotikon* ait été adopté en même temps qu'une condamnation explicite de Chalcédoine eut

---

22. « Le patriarche d'Alexandrie, Pierre Monge, de sentiments monophysites, s'unit au patriarche de Constantinople, Acace, pour élaborer un symbole dans lequel était prononcé l'anathème contre Nestorius et Eutychès, mais indirectement aussi contre le concile de Chalcédoine. L'empereur Zénon publia cette formule dogmatique sous le nom d'Hénotique (482) » (C. BIHLMEYER et H. TUCHLE, *Histoire de l'Église*, t. 1, Mulhouse, 1969, p. 256-257). Pour une étude détaillée, voir A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, tome II/1, Paris, 1990, p. 350-362. Sur la question spécifique de l'interprétation de l'*Hénotikon* en Orient, voir : A. VAN ROEY, « Les débuts de l'Église jacobite », dans A. GRILLMEIER et H. BACHT (éd.), *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, t. 2, Würzburg, 1951, p. 339-345 ; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. Le concile de Chalcédoine (451) : réception et opposition*, Paris, 1990, p. 350-403.

23. G. HAROUTIOUNIAN, « À propos du statut de l'Église arménienne dans le cadre du dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes », *Le Messager orthodoxe*, 140, 2004, p. 73.

24. *Livre des lettres*, éd. Y. Izmireanc', Tiflis, 1901, p. 48-51, trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 446-450.

25. Trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 448. Voir le commentaire de N. GARSOÏAN, *ibid.*, p. 153.

26. Trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 447. Voir aussi L. FRIVOLD, *The Incarnation. A Study of the Doctrine of the Incarnation in the Armenian Church in the 5th and the 6th Century according to the Book of Letters*, Oslo, 1981, p. 80.

27. Comme le note N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 137.

28. N. GARSOÏAN montre de façon convaincante que ce rejet de Chalcédoine ne fut pas l'objet du concile lui-même. Mais on sait que dans l'histoire des Églises le rejet de ce qu'elles considèrent comme des hérésies ne passe pas toujours par une condamnation conciliaire. La position du catholicos Babgēn Ier témoigne suffisamment que l'Église arménienne à cette époque rejetait Chalcédoine. Dire, comme le fait G. HAROUTIOUNIAN (« Le dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises orientales anciennes : l'Église apostolique arménienne », Le *Messager orthodoxe*, 137, 2001, p. 49), qu'il ne s'agit pas d'une condamnation « officielle », c'est jouer sur les mots. Il n'est pas imaginable non plus qu'il s'agisse d'un jugement personnel du catholicos qui n'aurait pas eu l'accord des autres évêques.

été proférée dès 491, lors d'un concile tenu à Vałaršapat (voir *infra*). La référence que fait la Lettre de Siméon de Bēt-Aršam[29], datant d'avant le concile de Duin de 505/506, à une assemblée antérieure qui ratifia l'*Hénotikon*, à laquelle étaient présents les évêques d'Ibérie[30] – et qui ne peut être, pour cette raison, celle du premier concile de Duin (voir *infra*), est susceptible de confirmer cette hypothèse[31]. De même en va-t-il des passages des *Histoires* de Movsēs Kałankatuac'i et de l'évêque Uχtanēs, qui donnent une date coïncidant avec la fin du Ve siècle[32] : « Cent quatre-vingts ans après la conversion de l'Arménie, à l'époque du catholicos Babgēn, un synode fut convoqué au sujet du concile destructeur de Chalcédoine. La Grèce, toute l'Italie, l'Arménie, l'Albanie et l'Ibérie maudirent unanimement l'infâme concile de Chalcédoine et le *Tome* de Léon sur l'ordre des pieux rois Zénon et Anastase. »

Il se peut même que l'*Hénotikon* ait été adopté peu après 484, date à laquelle on constate aussi le rejet implicite de Chalcédoine par le catholicos Yovhannēs Ier Mandakuni (478-490) dans son traité déjà évoqué intitulé *Démonstrations de la raison de confesser le Sauveur « de deux natures » ou « d'une nature »*[33].

En tout cas, ce ne fut pas de force mais de plein gré que l'Église arménienne adhéra à l'*Hénotikon*. Elle y était si attachée que, quatre siècles après son abrogation à Constantinople en 518, elle lui restait fidèle[34] et que, en la personne du catholicos Yovhannēs Drasχanakertc'i (899-929), elle célébrait encore la mémoire de l'un de ses principaux promoteurs, l'empereur Zénon, en le louant, ainsi que son successeur, d'avoir rejeté « l'hérésie » chalcédonienne : « Zénon, le roi béni des Romains agréable à Dieu par sa vie et son dévouement envers la foi, avait répudié l'obscure, nébuleuse, tourmentée et méchante hérésie des chalcédoniens et fait fleurir dans l'Église de Dieu la reluisante, brillante et radieuse foi apostolique. Après lui le très renommé Anastase [...] établit la pieuse tradition des saints Pères et anathématisa par ses édits tous les hérétiques et le concile de Chalcédoine[35]. »

---

29. Trad. dans N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 450-456.
30. *Ibid.*, p. 455.
31. Cf. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 162.
32. Cf. *ibid.*, p. 164-165.
33. Cette thèse est soutenue par K. TĒR-MKRTČ'EAN, *Knik' hawatoy*, Ējmiacin, 1914, Introduction, p. LIX-LXII.
34. N. GARSOÏAN note que « une fois acceptée par les Arméniens, la formule de l'*Hénotikon, qu'ils estimaient entraîner la condamnation de celle de Chalcédoine* [souligné par nous], ne fut jamais abandonnée » (*op. cit.*, p. 156).
35. Cité par N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 157. Cf. p. 156, 197.

Pas plus qu'on ne peut soutenir que l'adoption par l'Église arménienne de l'*Hénotikon* serait sans lien avec son antichalcédonisme, on ne peut soutenir[36] qu'il serait sans lien avec son monophysisme sous le prétexte, notamment, que les préoccupations de l'Église arménienne auraient alors été bien éloignées des controverses christologiques qui agitaient le monde byzantin : la signification dogmatique de l'*Hénotikon*, son inspiration monophysite[37] ne pouvaient pas plus échapper à l'Église arménienne que sa visée antichalcédonienne, et il ne fait aucun doute que durant la longue période où elle adopta l'*Hénotikon*, l'Église arménienne s'engagea aux côtés de tous les théologiens monophysites qui lui étaient chers (en particulier Philoxène de Mabboug[38]) pour en adopter l'interprétation dite « orientale[39] », non seulement antichalcédonienne[40] mais monophysite.

3. La condamnation de Chalcédoine dans les conciles et les documents officiels de l'Église arménienne.

Jusqu'à la fin du XIXe siècle, la plupart des historiens considéraient que le concile de Chalcédoine avait, de la part de l'Église arménienne, fait l'objet d'une première condamnation conciliaire en 491 lors d'un synode tenu à Vałaršapat. Différents problèmes posés par les sources, et la publication, en 1901, dans le *Livre des lettres*[41], de la première Lettre de Babgēn Ier considérée comme

36. Comme le fait G. HAROUTIOUNIAN, « À propos du statut de l'Église arménienne dans le cadre du dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes », *Le Messager orthodoxe*, 140, 2004, p. 73.

37. Voir par exemple A. GRILLMEIER, qui note : « On ne peut manquer d'y reconnaître une inclination en faveur de la christologie monophysite alexandrine » (*Le Christ dans la tradition chrétienne. Le concile de Chalcédoine (451) : réception et opposition*, Paris, 1990, p. 360).

38. N. GARSOÏAN n'hésite pas à parler de « la grande réputation en Arménie de Philoxène » (*op. cit.*, p. 215, n. 236). Nous reviendrons ci-dessous sur l'influence exercée par Philoxène sur la christologie arménienne.

39. Ce que reconnaît aussi N. GARSOÏAN : « L'adhésion des Arméniens *à l'interprétation orientale* [souligné par nous] de l'*Hénotikon* apparaît acquise et permanente » (*op. cit.*, p. 158). Voir également *ibid.*, p. 194.

40. Cf. J. MEYENDORFF, « L'aphtartodocétisme en Arménie : un imbroglio doctrinal et politique », *Revue des études arméniennes*, 23, 1992, p. 33, n. 13.

41. Le *Livre des lettres*, auquel nous nous référerons souvent dans cette étude, est un recueil des lettres dogmatiques des catholicos d'Arménie et de leurs correspondants depuis Sahak (Ve s.) jusqu'à Komitas (début du VIIe s.). Il est pour cette période la source arménienne la plus importante et la plus fiable, bien qu'il ait été composé dans un but apologétique.

l'*Acte synodal* du concile en question, amenèrent ensuite la plupart des historiens à transférer la date en 505/506 et le lieu à Duin, faisant ainsi de ce concile le premier concile de Duin (parfois appelé aussi « concile de Babgēn »)[42]. Cependant, si l'existence du premier concile de Duin est maintenant bien attestée à cette date, l'hypothèse reste plausible qu'un précédent concile se soit tenu en 491, à Vałaršapat, au début du catholicosat de ce même Babgēn Ier (490-516), qui aurait effectivement condamné le concile de Chalcédoine. L'affirmation de ce lieu repose sur une indication du catholicos Yovhannēs Drasχanakertc'i que l'on a toute raison de considérer comme sérieuse[43]. D'autre part, selon l'opinion générale, les Ibères et les Aluank' avaient été présents à ce concile et avaient participé à la condamnation de Chalcédoine[44]. L'un des documents importants qui en témoigne est la troisième Lettre d'Abraham au catholicos Kiwrion d'Ibérie qui, après avoir dressé une liste précise des participants, conclut : « Ces bienheureux évêques, qui étaient dans votre pays avec ceux d'Aluank' et de Siwnik' se trouvèrent en Arménie à l'époque du catholicos arménien Babgēn pour le synode où le concile de Chalcédoine et le *Tome* de Léon furent unanimement anathématisés par eux. » Or l'*Acte synodal* du premier concile de Duin ne porte ni la trace d'une participation des Ibères et des Aluank', ni la mention d'une condamnation de Chalcédoine. Il est donc possible que les historiens qui attribuent au premier concile de Duin la condamnation de Chalcédoine[45] sur la foi des documents précédemment évoqués commettent une confusion avec un autre concile, qui pourrait être alors celui de Vałaršapat.

Si, à s'en tenir au contenu de son *Acte synodal*, le premier concile de Duin (505/506) ne semble pas s'être préoccupé de Chalcédoine mais d'un groupe de nestoriens qui constituaient alors un péril pour l'Église arménienne, on peut néanmoins considérer que, à l'époque où se tint ce concile, la condamnation de Chalcédoine était pour l'Église arménienne un fait acquis, comme le montre la seconde Lettre du catholicos Babgēn Ier, que N. Garsoïan date de 507/508[46], mais que d'autres historiens

42. Voir N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 158-167.
43. Voir N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 159 et 161.
44. Voir N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 159, 161-165.
45. Par exemple A. Ter-Mikaelean, M. Ormanean, K. Sarkissian. Voir B. L. ZEKIYAN, « La rupture des Églises géorgienne et arménienne au début du VIIe siècle », *Revue des études arméniennes*, 16, 1982, p. 158-160.
46. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 162.

comme J.-P. Mahé considèrent comme contemporaine du concile[47]. On trouve en effet dans ce document officiel, émanant de la plus haute autorité de l'Église arménienne, une attaque dépourvue non seulement de toute ambiguïté mais encore de toute mesure contre le concile de Chalcédoine, lequel est dénoncé comme une forme de nestorianisme[48] : « Nous nions et nous rejetons le mensonge, à Chalcédoine, de Nestorius et de ses semblables[49]. » Cette assimilation de la foi proclamée à Chalcédoine à une forme de nestorianisme était habituelle de la part des théologiens monophysites, et elle était courante en Arménie depuis les dernières décennies du Ve siècle[50].

Devant l'incertitude existant en ce qui concerne une condamnation de Chalcédoine, soit par le possible concile de Vałaršapat, soit par le concile de Duin de 505/506, c'est au deuxième concile de Duin, convoqué en 555 par le catholicos Nersēs II (548-557), que la plupart des historiens occidentaux récents font remonter la première condamnation conciliaire directe de Chalcédoine.

L'information en est en effet apportée par de nombreux documents[51] :

1) La *Narratio de rebus Armeniae*[52] : « Quand l'évêque Nersapo annonça cela au catholicos Nersēs d'Aštarak, aux autres

47. J.-P. MAHÉ, *op. cit.*, p. 460.

48. Voir L. FRIVOLD, *The Incarnation. A Study of the Doctrine of the Incarnation in the Armenian Church in the 5th and the 6th Century according to the Book of Letters*, Oslo, 1981 ; MGR DAMASKINOS (PAPANDRÉOU), « A Historico-Theological Review of the Anathemata of the Fourth Ecumenical Council by the Armenian Church », *The Greek Orthodox Theological Review*, 16, 1971, p. 179-180 ; N. GARSOÏAN, « Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Églises byzantine et arménienne au sujet de Chalcédoine », III : Les évêchés méridionaux et limitrophes de la Mésopotamie », *Revue des études arméniennes*, 23, 1992, p. 68-74 ; J.-P. MAHÉ, « L'Église arménienne de 611 à 1066 », p. 460.

49. L. FRIVOLD, *The Incarnation. A Study of the Doctrine of the Incarnation in the Armenian Church in the 5th and the 6th Century according to the Book of Letters*, Oslo, 1981, p. 80 ; N. GARSOÏAN, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, p. 153.

50. Voir K. SARKISSIAN, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Londres, 1965, p. 172, 210.

51. Dans les citations qui suivent, pour plus de clarté, nous avons harmonisé la transcription des noms propres.

52. Ce texte, édité et abondamment commenté par G. GARITTE (*La « Narratio de rebus Armeniae ». Édition critique et commentaire*, Louvain, 1952) et traduit en français par J.-P. MAHÉ (« La Narratio de rebus Armeniae », *Revue des études arméniennes*, 25, 1994-1995, p. 429-438), a été écrit au VIIe siècle par un auteur anonyme, Arménien chalcédonien, à l'intention des Arméniens. Cette chronique, qui s'étend du concile de Nicée jusqu'à la fin du VIIe siècle, est considérée et

évêques et aux *azats*, ils décidèrent la tenue d'un grand synode dans la ville de Duin, la vingtième année du même catholicos Nersēs, la treizième année de l'empereur Justinien, la vingt-quatrième année de Xosrov, roi des Perses, l'année où fut martyrisé Yazitbōzīt et au début de l'ère arménienne. Alors, ils anathématisèrent le concile de Chalcédoine comme nestorien, selon la lettre d'Abdišoy[53]. »

2) Le *Traité* du catholicos d'Ibérie Arsēn Sap'areli[54] : « ils ordonnèrent que pour la seconde fois se tînt un grand concile en la même ville de Duin, en la seconde année de ce même Nersēs et en la quatorzième année du roi Justinien, en la seconde année de Xosrov, roi des Perses, l'année où fut martyrisé Yazitbōzīt. Et de nouveau ils condamnèrent le saint concile de Chalcédoine et l'appelèrent nestorien, selon la parole de l'impie Abdišoy [55]. »

3) La *Lettre* du patriarche de Constantinople Photios au catholicos arménien Zak'aria[56] : « Nersēs le catholicos, qui était d'Aštarak, fit le concile de Duin, au commencement de la domination perse en Arménie et en la vingt-quatrième année du roi des Perses Xosrov, à l'intervention d'Abdišoy le Syrien [...] et d'autres avec lui, qui furent ordonnés. [Ils reçurent aussi] Dioscore et l'évêque Philoxène, de la ville de Mabboug, et Timothée d'Alexandrie, qu'on appelle Aélure. Ils traduisirent en arménien [leurs] livres, et il y a beaucoup de médisance au sujet du concile de Chalcédoine dans leur traduction. Et de par la doctrine de ces gens-là, ils enseignèrent une seule nature du Christ, de la divinité et de l'humanité ; ils placèrent dans le *Trisagion* le *Crucifixus es*, professant une opinion contraire au concile de Chalcédoine et aux cinq patriarches ; ils se tinrent à l'écart de la communion des Grecs en les anathématisant[57]. »

---

utilisée par tous les historiens comme l'une des principales sources pour la connaissance de l'histoire de l'Église arménienne.

53. *Narratio de rebus Armeniae*, § 68-70, éd. Garitte, *op. cit.* p.35-36, trad. Mahé, p. 433-434.

54. Ce texte du XIe siècle reprend beaucoup de données de la *Narratio*.

55. *Sur la séparation des Géorgiens et des Arméniens*, IX, éd. Aleksidze, Tbilissi, 1980, p. 85-86.

56. Cette lettre, qui date de 862, a été suspectée d'inauthenticité, en particulier par G. Garitte. D'autres savants, comme P. ANANEAN et J.-P. MAHÉ (« La rupture arméno-géorgienne au début du VIIe siècle et les réécritures historiographiques des IXe-XIe siècles », p. 931), tendent au contraire à la considérer comme authentique. Ses données sont souvent très proches de celles de la *Narratio*.

57. Éd. A. Papadopoulos-Kerameus, « Fotija, arhiepiskopa Konstantinopol'skago, o grobje Gospoda našego Iisusa Hrista i drugija malyja ego tvorenija », *Pravoslavnyĭ Palestinsiĭ Sbornik*, 31, Saint-Pétersbourg, 1892, p. 181, cité par G. GARITTE, op. cit., p. 134-135.

4) La *Liste grecque des catholicos* et sa version géorgienne[58] : « Aux jours [de Nersēs] eut lieu un concile dans la ville de Duin, par l'intervention d'Abdišoy le syrien jacobite. [...] À partir de [ce synode], ils se sont séparés de la communion des Romains et de Jérusalem, et ils ont anathématisé le concile de Chalcédoine, confessant une seule nature du Christ, de la divinité et de l'humanité ; [...] avec serment et anathème et entre eux, par leur propre écrit et leurs propres mains, ils décidèrent de ne pas se séparer d'une telle confession pour l'éternité[59]. »

5) La *Liste des conciles arméniens* attribuée au catholicos Yovhannēs III Ōjnec'i (717-728) : « Au début de notre ère arménienne, Tēr Nersēs fit le sixième concile à Duin, en la quatrième année de son catholicosat, la vingt-quatrième année du règne de Xosrov, roi des Perses, la quatorzième année de Justinien, empereur. Tēr Nersēs fit ce concile contre le concile de Chalcédoine, parce que le mal impur de la confession de Chalcédoine, la foi diphysite, s'était répandu sans cesse de plus en plus[60]. »

6) L'*Écrit de nos Pères à propos du concile de Duin aux jours de Nersēs le Grand de Grande Arménie à propos de Chalcédoine* encore connu sous le nom de *Colophon*[61] : « Au temps de Nersēs, catholicos des Arméniens [...] on ordonna de tenir un grand concile à Duin. Celui-ci eut lieu la quatrième année du catholicosat de Nersēs, dans la quatrième année du roi Xosrov, et la quatorzième année de l'empereur Justinien et celle de la mort pour le Christ de saint Yazitbōzīt. Et ils répudièrent le concile de Chalcédoine avec force d'anathèmes[62]. »

7) Un texte d'Étienne de Taron : « Celui-ci [Nersēs II], en la quatrième année de son patriarcat, et en la dixième année du gouvernement de Mžež, fit un concile dans la ville de Duin [...]. En cette sainte année, saint Yazitbōzīt mourut dans le Christ. Et

58. Cette chronique couvre la même période que la *Narratio* et date probablement de la même époque, mais appartient à une tradition indépendante. Elle a été éditée et traduite par G. GARITTE, *op. cit.*, p. 402-415.

59. *Liste grecque*, § 35-39, cité dans G. GARITTE, *op. cit.*, p. 135-136 et 409.

60. Cité par G. GARITTE, *op. cit.*, p. 138-139.

61. Édité par P. ANANEAN, « Patmakan yišatakaran mě Duini B [II] žolovk'i masin », *Bazmavēp*, 115, 1957, p. 112-113 et traduit en français par N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 481-483, ce texte est considéré par P. Ananean comme une œuvre authentique du milieu du VIe siècle, tandis que N. Garsoïan doute de son authenticité.

62. Trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 482.

les Arméniens, en cette année-là et en ce temps-là, se séparèrent de la communion des Grecs[63]. »

8) La chronique de Samuel d'Ani : « Ici [c'est-à-dire sous Nersēs], eut lieu le concile de Duin, et [les Arméniens] se séparèrent des Grecs et du concile de Chalcédoine ; à l'unanimité, ils dirent une seule nature du Christ[64]. »

9) Une lettre d'Étienne de Siounie au catholicos Grégoire VII : « Item, concile à Duin, au temps du catholicos Nersēs, au sujet de la définition chalcédonienne et de l'hérésie de Nestorius[65]. »

10) *La lettre de l'évêque Jean de Jérusalem à Abas, catholicos des Aluank'*, écrite vers 575, relative à Abdišoy qui, peu avant le concile de Duin auquel il participa, fut étroitement mêlé, selon divers documents, à l'adoption du monophysisme julianiste par l'Église arménienne (voir *infra*) et à la condamnation par elle de Chalcédoine : « il n'est pas juste de donner la gloire de Dieu à Abdišoy le Syrien, le guide de perdition des Arméniens et du concile arménien » ; « or le saint et œcuménique concile de Chalcédoine fut anathématisé par ces Arméniens qui furent égarés par le syrien Abdišoy et sortirent de l'Église sainte et catholique[66] ».

11) La *Lettre du catholicos Yovhannēs [successeur de Nersēs II] et des autres évêques à l'évêque et au Seigneur de Siwnik*, qui, si elle ne fournit pas de date, semble bien faire allusion à ce concile : « Nous et les autres évêques de ce pays d'Arménie – parmi lesquels votre bienheureux évêque Petros – et les prêtres et la communauté, les nobles et tout le peuple orthodoxe [...] nous nous sommes réunis dans cette église, et unanimement, nous avons expulsé avec anathèmes les infâmes nestoriens, et les chalcédoniens, et les autres hérétiques de notre sainte Église[67]. »

Dans une étude récente, N. Garsoïan a rejeté cette attribution de la condamnation de Chalcédoine par le deuxième concile de

63. Cité par G. GARITTE, *op. cit.*, p. 139.

64. Cité par G. GARITTE, *op. cit.*, p. 141.

65. Cité par G. GARITTE, *op. cit.*, p. 141-142.

66. Trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 490. Cette dernière remarque évoque une séparation marquée par un acte synodal. Car la rupture avec l'Église byzantine était déjà consommée depuis 518, date à laquelle cette dernière avait rejeté l'*Hénotikon* tandis que l'Église arménienne le conservait. Lors de ses précédentes condamnations de Chalcédoine au probable concile de Vałaršapat et à l'époque du précédent concile de Duin, l'Église arménienne était encore en communion de foi avec l'Église byzantine, pour la raison qu'elles étaient toutes deux sous le régime de l'*Hénotikon*. C'est ainsi qu'il faut comprendre aussi l'affirmation de la *Liste grecque des catholicos* et de la *Lettre* de Photius, que la communion entre les deux Églises fut maintenue « depuis le concile de Chalcédoine jusqu'au [deuxième] concile de Duin ».

67. *Livre des lettres*, p. 79, trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 485.

Duin, en mettant en avant : a) le caractère polémique, l'origine inauthentique ou douteuse de certains de ces documents et la qualité de certaines de leurs informations[68] ; b) les contradictions qui existent entre ces documents quant à leur datation de ce concile[69] ; c) le fait que le *Pacte d'union*, constituant, selon elle, les Actes de ce concile reste muet sur Chalcédoine et montre clairement que le concile avait pour objet de condamner des nestoriens du Xužastān[70].

En ce qui concerne le premier argument, certains spécialistes ne manqueront pas de reprocher à N. Garsoïan d'avoir écarté complètement, pour des raisons de forme, des documents qui sont souvent les seules sources d'informations sur cette période, et que la plupart des historiens ne manquent pas, pour cette raison, d'utiliser avec le discernement nécessaire ; certaines de leurs données se révèlent d'ailleurs parfaitement fiables et se trouvent confirmées par d'autres sources. En l'occurrence, s'il y a des divergences entre ces documents en ce qui concerne la datation (problème sur lequel nous reviendrons), on peut constater une remarquable convergence quant à leur contenu, cette convergence ne s'expliquant pas seulement par une source commune, puisque, comme l'a montré G. Garitte, certains appartiennent à des traditions indépendantes[71].

En ce qui concerne le deuxième argument, celui de la datation, certaines erreurs peuvent être aisément rectifiées (comme l'ont montré G. Garitte, J.-P. Mahé et N. Garsoïan). D'importantes divergences subsistent, mais en tenant compte de toutes les indications et en écartant les dates impossibles, on obtient une fourchette s'étendant de 550 à 555.

Plusieurs sources précisent que le concile de Duin qui condamna Chalcédoine s'est tenu l'année du martyre de Yazitbōzīt, c'est-à-dire en 553.

D'autre part, le *Pacte d'union* figurant dans le *Livre des lettres*, qui ne comporte aucune condamnation explicite de Chalcédoine, donne précisément comme date de l'ouverture du concile le dimanche des Rameaux, soit le 21 mars 555.

Ces deux dates précises, aussi bien que les décisions attribuées au concile sont irréconciliables, à moins, sur le second point,

---

68. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 140-145.
69. *Ibid.*, p. 138-139.
70. Voir N. GARSOÏAN, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, p. 215 s.
71. Voir *La Narratio de rebus Armeniae. Édition critique et commentaire*, Louvain, 1952, p. 130-175.

d'admettre avec G. Garitte que le qualificatif « nestoriens » s'applique aux chalcédoniens[72], hypothèse cependant fragilisée par le fait que le *Pacte d'union* parle spécifiquement des Xužiks nestoriens.

S'il est vrai que ce second point est attesté par une source plus sûre, il est difficile de répudier purement et simplement le premier comme le fait N. Garsoïan.

La solution semble être celle retenue par plusieurs savants[73] : il y aurait en fait eu deux synodes à Duin pendant la même période (délimitée par la fourchette qui ressort de l'analyse des différentes sources) ou plus vraisemblablement deux sessions du même synode : l'une qui se serait tenue en 553 (Duin II.1), qui aurait condamné Chalcédoine et adopté une foi et divers usages monophysites (voir *infra*), l'autre qui se serait tenue en 555 (Duin II.2), et qui aurait eu pour but de condamner des nestoriens.

Quoi qu'il en soit, comme pour le précédent concile de Duin de 505/506, un certain nombre de documents, parmi lesquels des documents officiels – conservés dans le *Livre des lettres* et datant de 552-553[74] – témoignent de manière claire et incontestable non seulement de l'opposition, à cette époque-là, de l'Église arménienne au concile de Chalcédoine, mais encore de la condamnation par elle de ce même concile. Ces documents prennent place dans un échange de correspondance entre le catholicos Nersēs et : 1) un groupe de moines syriens monophysites de tendance julianiste, persécutés par d'autres monophysites syriens, de tendance sévérienne (voir *infra*), demandant au catholicos arménien d'ordonner évêque l'un d'entre eux nommé Abdišoy ; 2) Abdišoy lui-même après son ordination. Dans la *Lettre des Syriens aux*

72. *Op. cit.*, p. 137, 161-162.

73. G. TĒR-MKRTČ'EAN, « T'imot'ēos Kuzi hakačarut'ean hay t'argmanut'ean žamanakě ew S. Grk'i errord kam 'noraber' hay t'argmanut'iwně », *Ararat*, 1908, p. 564-589 ; P. ANANEAN, « Patmakan yišatakarān mě Duini B [II] žolovk'i masin », *Bazmavēp*, 115, 1957, p. 115 ; B. L. ZEKIYAN, « La rupture arméno-géorgienne au début du VIIe siècle », *Revue des études arméniennes*, 16, 1982, p. 165 ; J.-P. MAHÉ, « L'Église arménienne de 611 à 1066 », p. 461 ; « La Narratio de rebus Armeniae », *Revue des études arméniennes*, 25, 1994-1995, p. 434-435 ; « La rupture arméno-géorgienne au début du VIIe siècle et les réécritures historiographiques des IXe-XIe siècles », p. 950, n. 95. Il n'est pas s[illegible] cependant que cette première session du concile ait eu pour objet l'ordinati[illegible] d'Abdišoy. Dès lors l'argumentation de N. GARSOÏAN contre l'hypothèse d'u[illegible] première session en tant que liée à cette ordination (*op. cit.*, p. 211-212, 2[illegible]) perd tout son poids.

74. N. GARSOÏAN, op. cit., p. 457.

Arméniens[75], ceux-là se présentent à ceux-ci comme ayant la même foi, comme adhérant comme eux à la foi des trois premiers conciles, et comme anathématisant le quatrième concile, à savoir celui de Chalcédoine. Ils demandent en conclusion aux Arméniens : « Faites-nous savoir exactement [c'est-à-dire : confirmez-nous] que notre foi est l'égale de votre foi, [afin de le] démontrer à ceux qui veulent connaître notre communion avec vous. »

Dans la *Réponse à la lettre des Syriens de la part de Nersēs, catholicos des Arméniens*[76], celui-ci, rappelant précisément le contenu de la *Lettre des Syriens*, confirme l'identité de foi des Arméniens avec eux et précise : « nous anathématisons perpétuellement [...] l'inique concile de Chalcédoine ». Ce dernier est placé au milieu d'une liste d'hérétiques et d'hérésies à propos desquels Nersēs dit ensuite : « Ainsi, quant à toutes les hérésies immondes et méprisables, écartées de la vérité, nous les avons abjurées, nous les abjurons et nous les abjurerons toujours. »

Deux lettres d'Abdišoy écrites, après sa consécration comme évêque, au catholicos Nersēs II[77], confirment que celui-ci a anathématisé le concile de Chalcédoine :

— « Le bruit de la renommée de votre lettre s'est répandu à travers tout l'Asorestan, non seulement parmi les croyants, mais parmi les hérétiques, lorsqu'ils apprirent que vous aviez [...] anathématisé [...] le concile de Chalcédoine » ;

— « Vous savez que les lettres de vous à nous et de nous à vous, ne sont pas seulement au sujet de la confirmation de la vraie foi, mais aussi au sujet de l'anathématisation de tous ceux qui se fourvoient dans les hérésies », parmi lesquels « l'infâme Nestorius et le concile de Chalcédoine », considérés comme « des perturbateurs de l'Église de Dieu, maintenant et en tous lieux ».

Une vingtaine d'années plus tard, le catholicos Yovhannēs II Gabełean (557-574), successeur de Nersēs II, dans une lettre écrite avant 572 à l'évêque Vrt'anēs[78], note (faisant peut-être allusion au

---

75. *Livre des lettres*, p. 52-54, trad. dans N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 457-460.

76. *Livre des lettres*, p. 55-58, trad. dans N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 460-463.

77. *De l'évêque Abdišoy à Nersēs catholicos d'Arménie. Lettre de salutation*, dans *Livre des lettres*, p. 58-61, trad. dans N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 463-465 ; *D'Abdišoy, évêque des Syriens orthodoxes, au Seigneur Nersēs, catholicos des Arméniens et à ses collègues dans l'épiscopat, au sujet de l'anathématisation des nestoriens*, dans *Livre des lettres*, p. 62-65, trad. dans N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 465-469.

78. *Lettre composée par le seigneur Yovhannēs catholicos des Arméniens et des autres évêques à l'évêque et au seigneur de Siwnik*, dans *Livre des lettres*, [7]8-80, trad. dans N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 484-490.

concile de Duin II.1) : « Nous nous sommes réunis dans cette église et, unanimement, nous avons expulsé avec anathèmes les infâmes nestoriens et chalcédoniens et les autres hérétiques de notre sainte Église. » En conclusion de cette lettre, il invite son correspondant à recevoir les hérétiques pénitents qui auraient « anathématisé par écrit l'infâme Nestorius et tous les hérétiques et le concile de Chalcédoine ».

Dans une lettre aux évêques des Aluank'[79], le même catholicos écrit : « L'affligeante nouvelle nous est parvenue que "des loups rapaces vêtus en brebis" (Mt 7, 15) sont venus dans votre pays. [...] Ils sèment sans obstacle la mauvaise ivraie du maudit Nestorius et du concile de Chalcédoine dans les âmes innocentes » et il conclut : « Nous anathématisons tous les anciens hérétiques et les nouveaux : Arius, Paul de Samosate, Mani et Marcion, Eunomius et Eutychès, Apollinaire et l'infâme Nestorius, le vain concile de Chalcédoine et le *Tome* de Léon, qui poussèrent l'insolence jusqu'à dire deux natures et deux personnes dans l'unique Christ Dieu. » Comme on le voit, la foi de Chalcédoine continue à être grossièrement assimilée à une position nestorienne.

Dans la dernière décennie du VIe siècle et au début du VIIe siècle, l'hostilité contre Chalcédoine se confirme[80]. La position chalcédonienne continue à être située aux côtés de la position nestorienne et assimilée à elle.

Dans son *Encyclique*, le catholicos Vrt'anēs K'ertoł (604-607) accuse le catholicos géorgien Kiwrion d'avoir « reçu et exalté » « la dissidence de Nestorius et du concile de Chalcédoine, que les évêques et les princes des Arméniens, des Ibères et des Aluank' avaient unanimement rejetée avec d'effroyables anathèmes[81] ». Dans une lettre au même Kiwrion, il écrit : « Il nous est ordonné par les Pères et nos vardapets orthodoxes de nous éloigner et d'anathématiser non seulement le ferment de Nestorius, mais aussi Eutychès et Eunome et Sévère [d'Antioche] et Marcion et Sabellius et les autres semblables à eux *et plus de tous, le concile de Chalcédoine*, destructeur de l'univers dont on ne doit pas se souvenir ; ceux qui, après la véritable union du Seigneur, définissent deux natures distinctes et séparées l'une de l'autre dans l'unique

79. *Lettre composée par le seigneur Yovhannēs catholicos des Arméniens et les autres évêques aux évêques des Aluank'*, dans *Livre des lettres*, p. 81-84, trad. dans N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 486-490.

80. Cf. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 242.

81. *Lettre encyclique du seigneur Vrt'anès K'ertol*, dans *Livre des lettres*, p. 138-139, trad. dans N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 537.

Christ. Maintenant, nous avons entendu que vous tenez pour orthodoxes et dignes d'honneur *l'impie concile de Chalcédoine* et le *Tome* de Léon, parce que vous n'avez pas la pratique [nécessaire] pour examiner la méchanceté des hérétiques qui est pire que l'apostasie judaïque, car elle éloigne de la foi sincère en Jésus-Christ qui est notre Seigneur[82]. » Dans une lettre à Pierre d'Ibérie, le même catholicos arménien écrit : « maintenant il vous faut d'autant plus fuir les blasphèmes de l'impie concile de Chalcédoine, car il est l'égal du judaïsme[83] ». Dans sa réponse à une lettre de l'évêque Movsēs, Vrt'anēs parle de « l'aliénant et pernicieusement impie concile de Chalcédoine » dont il accuse les défenseurs d'être secrètement nestoriens : « les apostats n'ont pas osé blasphémer ouvertement à Chalcédoine, mais ils disent furtivement en secret deux natures sans mélange ni communion, par une affreuse séparation, et ils divisent avec une audace effrontée l'œuvre de l'une et [celle de] l'autre afin de s'ingénier à nier et supprimer le mélange et la communion de l'union convenant à Dieu[84]. »

Une condamnation de Chalcédoine fut proférée de manière directe et explicite par la première session d'un concile réuni à Duin en 607 pour procéder à l'élection d'un nouveau catholicos. Les Canons de ce concile citent, parmi les « hérétiques » qui « ont été rejetés et repoussés au loin par les saints Pères » de l'Église arménienne, « l'inique concile de Chalcédoine et l'infâme *Tome* de Léon, qui ont établi de nombreuses hérésies[85] ». À la dernière session du même concile, le nouveau catholicos, Abraham Ier (607-611), reçut la profession de foi d'évêques qui acceptaient,

82. *Au seigneur Kirovn de la part de Vrt'anès*, dans *Livre des lettres*, p. 130-131, trad. dans N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 531.

83. *Au seigneur Petros évêque des Ibères de la part de Vrt'anēs*, dans *Livre des lettres*, p. 136-137, trad. dans N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 536. Cette accusation, déjà rencontrée dans la citation précédente, qui assimile la position chalcédonienne à la position des Juifs qui voyaient dans le Christ un simple homme et non un Dieu, est un lieu commun de la propagande monophysiste, que l'on trouve notamment chez Siméon de Bēt-Aršam et chez Philoxène de Mabboug (voir W. WIATKOWSKI, « Syrian Monophysite Propaganda in the Fifth to Seventh Centuries », dans L. RYDEN et J. O. ROSENQVIST, *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*, Stockholm, 1993, p. 60).

84. *Réponse à la troisième lettre du seigneur Movsès de la part de Vrt'anès*, dans *Livre des lettres*, p. 141-145, trad. dans N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 540-544.

85. Voir les *Canons décrétés à Duin durant la délibération des évêques réunis pour instaurer un catholicos des Arméniens*, dans *Livre des lettres*, p. 146, trad. dans N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 506.

afin d'être réintégrés dans l'Église arménienne, d'anathématiser « le méchant concile de Chalcédoine[86] ».

Le catholicos Abraham invita le catholicos géorgien Kiwrion, converti à la foi de Chalcédoine, à rejeter, lui aussi, ce concile : « Anathématise, toi aussi, le maudit concile de Chalcédoine », en affirmant que « ceux réunis à Chalcédoine radotent des choses tirées d'une doctrine satanique[87] ».

Vers 608-609, une *Encyclique* du catholicos Abraham excommunie le catholicos géorgien Kiwrion pour s'être rallié à la foi de Chalcédoine. Dans cette *Encyclique*, le catholicos note que « ceux qui s'étaient assemblés à Chalcédoine se détournèrent de la vérité », assimilant la foi qu'ils proclamèrent à un crypto-nestorianisme, et la foi des « anathématisés » à des « vomissements hérités des enfers[88] ».

Après 614[89], au « synode des Perses », le catholicos Komitas (611-628) obligea le catholicos d'Aluank' Viroy, qui avait auparavant fait sécession, à anathématiser le concile de Chalcédoine[90]. Ayant repris possession de l'ensemble de l'Église arménienne, après une période de près de vingt ans où l'empire byzantin avait installé un anticatholicos chalcédonien sur une grande partie du territoire, Komitas mit en œuvre une politique antichalcédonienne très virulente, appelant près de lui, pour restaurer la doctrine monophysite, un théologien extrémiste, Yovhannēs Mayragomec'i. À la demande du catholicos, ce dernier traduisit diverses œuvres d'auteurs monophysites[91] et composa un florilège antichalcédonien, le *Sceau de la foi*, qui fut par longtemps attribué à Komitas lui-même et qui se clôt par une anathématisation du concile de Chalcédoine[92]. C'est aussi sous le catholicosat de Komitas que

86. *Profession de foi donnée à Abraham catholicos des Arméniens en accord avec ce pays d'Arménie, par ceux qui étaient sous le pouvoir des Romains durant le règne de Maurice*, dans *Livre des lettres*, p. 151-152, trad. dans N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 514-515.

87. *Troisième lettre du seigneur Abraham catholicos des Arméniens à Kiwrion catholicos des Ibères*, dans *Livre des lettres*, p. 180-184, trad. dans N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 565-570.

88. *Lettre encyclique du seigneur Abraham catholicos des Arméniens*, dans *Livre des lettres*, p. 189-195, trad. dans N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 576-583.

89. La chronologie varie cependant, selon les spécialistes, entre 609 et 619 (J.-P. MAHÉ, « L'Église arménienne de 611 à 1066 », p. 463-464).

90. ARSĒN SAP'ARELI, *Sur la séparation de Géorgiens et des Arméniens*, éd. Aleksidze, Tbilissi, 1980, ch. 6, p. 82.

91. *Ibid.*, p. 82-83.

92. *Knik' hawatoy*, éd. K. Tēr-Mkrtc'ean, Ejmiacin, 1914, p. 367. Le titre complet de cette édition attribue le florilège à Komitas. Contrairement à ce que suggère G. HAROUTIOUNIAN (« À propos du statut de l'Église arménienne dans le

furent réunis les documents composant le *Livre des lettres*, que J.-P. Mahé qualifie d'« habile justification historique des dogmes de l'Église arménienne[93] ».

Après une période d'union avec l'Église byzantine inaugurée en 633 et vraisemblablement établie sur la base d'un compromis lié au monoénergisme (voir *infra*), l'Église arménienne fit un retour à ses positions antichalcédoniennes lors d'un synode d'évêques et de princes réuni à Duin en 648[94], positions qu'elle allait régulièrement réaffirmer dans les siècles suivants.

4. Les motivations doctrinales de l'antichalcédonisme arménien.

Dans la motivation du rejet de Chalcédoine par l'Église arménienne, le facteur politique a parfois été mis en avant. C'est ainsi qu'une jeune théologienne arménienne écrivait récemment : « Les décisions des conciles étaient provoquées par l'intérêt politique plutôt que par la volonté d'affirmer une vérité théologique. Les Byzantins étaient préoccupés par l'uniformité de l'empire que leur procurait l'union ; les Arméniens, par le souci d'assumer leur autonomie politique et ecclésiale pour sauvegarder la spécificité de leur tradition. Le concile de Chalcédoine est devenu le drapeau de l'union politique et théologique pour les uns, et le piège caché de l'uniformisation et du servage pour les autres[95]. » Une telle appréciation surévalue manifestement le facteur politique. Protes-

---

cadre du dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes », *Le Messager orthodoxe*, 140, 2004, p. 74-75), ce n'est pas pour avoir composé cette anthologie ni même pour ses tendances julianistes que Yovhannēs Mayragomec'i fut par la suite condamné et banni. Cette condamnation et ce bannissement intervinrent bien plus tard, pour la raison que Yovhannēs s'opposait au catholicos Nersēs III qui maintenait avec l'Église byzantine l'union réalisée par son prédécesseur Ezr, et s'il fut alors marqué au front comme hérétique, ce fut du point de vue de la foi professée alors en commun par les Arméniens et les Byzantins (voir *infra*). Quant au concile de Manazkert, il condamna non Yovhannēs Mayragomec'i lui-même, mais une forme extrême de julianisme que ses disciples, en particulier Sargis, avaient développée (voir *infra*). L'attribution traditionnelle du *Sceau de la foi* à Komitas exclut d'ailleurs déjà l'hypothèse de G. Haroutiounian.

93. « L'Église arménienne de 611 à 1066 », p. 465.

94. Cf. J.-P. MAHÉ, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, p. 473.

95. G. HAROUTIOUNIAN, « Le dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises orientales anciennes : l'Église apostolique arménienne », *Le Messager orthodoxe*, 137, 2001, p. 44-81 ; « À propos du statut de l'Église arménienne dans le cadre du dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes », *Le Messager orthodoxe*, 140, 2004, p. 71-79.

tant contre une telle conception univoque, K. Sarkissian écrivait : les Arméniens « n'exploitèrent jamais les questions dogmatiques dans des buts purement politiques et nationalistes. En vérité, ils traitèrent du concile de Chalcédoine sur une base doctrinale, et cela dès le Ve siècle[96]. »

L'examen des textes où le concile de Chalcédoine est anathématisé montre qu'il l'est le plus souvent en étant assimilé à une expression de la christologie nestorienne.

La vaste étude de N. Garsoïan, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, a fortement souligné que dans la seconde moitié du Ve siècle et durant le VIe siècle, l'Église arménienne fut surtout préoccupée par le danger que constituait pour elle l'Église de Perse qui était après le concile d'Éphèse restée fidèle à la christologie antiochienne devenue nestorienne[97].

C'est cette situation qui conduisit l'Église arménienne à se montrer très tôt méfiante à l'encontre du concile de Chalcédoine, qu'une intense propagande des monophysites (notamment de la Syrie et de la Mésopotamie voisines) présentait alors comme une officialisation de la christologie nestorienne, puis à adhérer à l'*Hénotikon* (considéré comme un rejet de Chalcédoine et comme un rempart contre l'imposition et l'expansion de la doctrine christologique qui lui était attribuée), et enfin à anathématiser elle-même de manière répétée le concile de Chalcédoine très clairement assimilé à une expression du nestorianisme, une telle assimilation étant un lieu commun des critiques émanant des théologiens monophysites depuis l'époque de ce concile.

5. L'adoption de la christologie monophysite par l'Église arménienne.

De tendance cyrillienne après le concile d'Éphèse, la christologie arménienne subit peu à peu l'évolution que connurent celles des autres Églises qui refusèrent Chalcédoine, c'est-à-dire fut de plus en plus marquée par une interprétation monophysite de Cyrille que développèrent les théologiens d'Alexandrie puis d'Antioche, l'Arménie subissant l'influence de cette interprétation

96. « The Doctrine of the Person of Christ in the Armenian Church », *The Greek Orthodox Theological Review*, 10, 1964/65, p. 109. Voir aussi, du même auteur, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Londres, 1965, p. 21.

97. Voir *op. cit.*, p. 402-403. Un long chapitre de l'étude de N. GARSOÏAN est consacré à « la menace perse » (p. 135-239).

surtout par le truchement de la Syrie et de la Mésopotamie voisines. Comme le note N. Garsoïan, « c'est de la Mésopotamie impériale, terre d'élection de la propagande monophysite à cette époque, avec Jacques de Saroug[98], Jean de Tella[99], Philoxène de Mabboug, Jacques Barradée[100], que la haine de Chalcédoine était montée vers les terres arméniennes, apportée directement par les Syriens, comme Abdišoy, ou attisée par les traductions des œuvres de Philoxène et du fameux Traité du patriarche Timothée Aélure d'Alexandrie[101] ».

À ces noms, il faut ajouter, comme source de l'influence monophysite en Arménie, le grand polémiste monophysite perse, Siméon de Bēt-Aršam (surnommé « le Disputeur[102] »), ardent défenseur de la théologie de Philoxène de Mabboug et de Sévère d'Antioche qu'il répandit jusqu'en Éthiopie[103]. Celui-ci eut des contacts avec le catholicos arménien peu avant le premier concile de Duin en 505/506, et il semble que l'argumentation présentée par celui-ci ait joué un rôle déterminant dans la condamnation des nestoriens lors de ce concile[104] auquel il était lui-même présent[105]. Ce qui mérite cependant d'être noté, c'est que la première Lettre de Babgēn Ier, ou *Acte synodal* de ce concile, mentionne que ce Siméon Bēt-Aršam faisait partie d'une délégation venue faire

98. Jacques de Saroug (451-521), évêque monophysite de Batan, en Mésopotamie, fut particulièrement apprécié des Arméniens pour avoir combattu Barsauma († ca. 495), métropolite de Nisibe, figure marquante et ardent prosélyte de l'Église nestorienne de Perse dont l'Église arménienne redoutait l'expansion à ses dépens.

99. Jean de Tella ou de Talaïa († 538), qui fut quelques mois patriarche d'Alexandrie en 482, fut l'un des théologiens du mouvement monophysite, et contribua à le diffuser. Il joua un rôle actif dans l'expansion du monophysisme en Perse où, en 536, il consacra des évêques sévériens (cf. *Synodikon orientale*, éd. et trad. Chabot, Paris, 1902, p. 314).

100. Ardent propagateur de la christologie monophysite de Sévère d'Antioche, Jacques Barradée (qui a donné son nom aux jacobites) fut, à partir de 541-542, actif en Syrie et en Perse, mais aussi, semble-t-il, en Arménie (cf. W. A. WIGRAM, *The Separation of the Monophysites*, Londres, 1923, p. 132 s. ; L. FRIVOLD, *The Incarnation. A Study of the Doctrine of the Incarnation in the Armenian Church in the 5th and the 6th Century according to the Book of Letters*, Oslo, 1981, p. 28, 147).

101. *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, p. 243.

102. Voir V. INGLISIAN, « Chalkedon und die armenische Kirche », p. 361-370 ; W. WIATKOWSKI, « Syrian Monophysite Propaganda in the Fifth to Seventh Centuries », dans L. RYDEN et J. O. ROSENQVIST, *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*, Stockholm, 1993, p. 60-62.

103. Voir A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, II-4, *L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451*, Paris, 1996, p. 425 s.

104. Cf. V. INGLISIAN, « Chalkedon und die armenische Kirche », p. 460.

105. Cf. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 450, n. 45.

part de ses doléances au catholicos arménien, et dont les membres « tenaient en main un écrit par lequel ils confessaient la vraie foi », ce qui signifie que le catholicos Babgēn reconnaît ici une identité entre la foi confessée par ce célèbre théologien monophysite et sa propre foi qui était aussi celle de l'Église arménienne à cette époque[106]. Réciproquement, cette lettre est une indication que les monophysites de Perse tenaient à cette époque le catholicos arménien comme une autorité en matière dogmatique concernant ce qu'ils considéraient comme « la vraie foi ».

Était également considéré comme une autorité le patriarche d'Antioche Pierre le Foulon (470-471, 475-477, 484-488)[107]. Vrt'anēs K'ertol, *locum tenens* du catholicosat (604-607) ou l'auteur du traité *Les Causes du quatrième concile*, le cite « parmi les armes défensives et offensives contre les "diphysites[108]" ». Selon le *Traité* d'Arsēn, le catholicos Komitas (611-628) fit traduire certaines de ses œuvres par le théologien Yovhannēs Mayragomec'i[109]. Pierre le Foulon était l'auteur de l'ajout au *Trisagion* de la formule : « qui a été crucifié pour nous ». Cette interpolation monophysite fut, selon certaines sources, adoptée par l'Église arménienne à l'époque du deuxième concile de Duin (Duin II.1, selon l'hypothèse précédemment évoquée, soit vers 553)[110], ce qui est confirmé par la correspondance entre Nersēs II et les Syriens, qui date de 552-553[111]. Mais il faut sans doute remonter bien plus tôt, puisque Cyrille de Scythopolis, dans sa *Vie de saint Sabbas*, rapporte que vers 500/501, des Arméniens qui séjournaient à la laure de Saint-Sabbas tentèrent, lors d'une concélébration liturgique, de chanter le *Trisagion* avec l'addition de Pierre le Foulon[112]. Selon K. Ter-Mekertschian, le *Trisagion* monophysite aurait déjà été en usage en Arménie dans les

---

106. Cf. *Lettre des Arméniens aux orthodoxes de Perse*, dans *Livre des lettres*, p. 41-47, trad. dans N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 438-446.

107. Pierre le Foulon est plusieurs fois cité comme auteur de référence dans le *Livre des lettres* et dans divers écrits de théologiens arméniens. Voir V. INGLISIAN, « Chalkedon und die armenische Kirche », p. 377.

108. Cf. *Livre des lettres*, p. 126.

109. ARSĒN SAP'ARELI, *Sur la séparation des Géorgiens et des Arméniens*, éd. Aleksidze, Tbilissi, 1980 , chap. 6, p. 82-83.

110. Voir *Narratio de rebus Armeniae*,73, éd. Garitte, p. 36 ; ARSĒN SAP'ARELI, *op. cit.*, cité par G. GARITTE, *op. cit.*, p. 133 ; *Lettre* de Photios, cité par G. GARITTE, *op. cit.*, p. 135 ; *Liste grecque des catholicos*, cité par G. GARITTE, *op. cit.*, p. 135 ; JEAN D'OZDUN, *Histoire des conciles arméniens*, cité par G. GARITTE, *op. cit.*, p. 138.

111. Voir *Livre des lettres*, trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 458, 461.

112. *Vie de saint Sabbas*, 32, éd. Schwartz, p. 117-118, trad. A. J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, III-2, Paris, 1962, p. 44-45.

dernières décennies du Ve siècle, sous le catholicos Yovhannēs Ier Mandakuni (478-490)[113].

Parmi les théologiens monophysites considérés comme des références dans le domaine dogmatique, figurent également les patriarches d'Alexandrie Dioscore (444-451) et Pierre Monge (477, 482-489). Selon A. B. Schmidt, le premier fut, avec Cyrille d'Alexandrie (interprété dans un sens monophysite) et Timothée Aélure, « érigé en principal témoin de l'orthodoxie[114] ». Des extraits de ses œuvres figurent dans le *Sceau de la foi*, anthologie composée à la demande du catholicos Komitas[115].

Les principaux « Pères » de la christologie monophysite arménienne furent cependant, de l'avis unanime des historiens de cette période, Philoxène de Mabboug, Timothée Aélure et Julien d'Halicarnasse.

Philoxène, évêque de Mabboug (485-519), fut l'un des théologiens majeurs du courant monophysite à la fin du Ve siècle et du début du VIe siècle. Ses œuvres se répandirent largement dans les Églises non chalcédoniennes et contribuèrent à préciser leur christologie. Elles furent également connues et appréciées en Arménie, où les autorités religieuses les firent traduire. Les spécialistes sont cependant en désaccord sur la date de cette traduction. Selon la *Narratio de rebus Armeniae*, le *Traité* du catholicos ibérien Arsēn, la *Lettre* de Photios et le *Colophon* anonyme, ces œuvres auraient été introduites en Arménie par Abdišoy avant le deuxième concile de Duin, soit vers 553[116]. Deux des documents précédemment cités affirment que ce sont les œuvres de Philoxène et de Timothée Aélure (voir *infra*) qui influencèrent les Arméniens pour proclamer, au deuxième concile de Duin, une profession de foi monophysite. Selon la *Narratio*, « la même année, ils traduisirent les écrits déjà mentionnés

---

113. *Knik' hawatoy*, Ējmiacin, 1914, p. LIX. Sur l'histoire du *Trisagion* arménien, voir J. M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, III, 2, Rome, 1932, p. 128-140.

114. « Die *Refutatio* des Timotheus Aelurus gegen das Konzil von Chalcedon. Ihre Bedeutung für die Bekenntnisentwicklung der armenischen Kirche Persiens im 6. Jh. », *Oriens christianus*, 73, 1989, p. 151.

115. Voir J. LEBON, « Les citations patristiques grecques du Sceau de la foi », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 25, 1929, p. 29-30.

116. *Narratio de rebus Armeniae*, 71, éd. Garitte, Louvain, 1952, p. 36 ; *Colophon*, trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 483 ; ARSĒN SAP'ARELI, *op. cit*, ch. 9, trad. Garitte, *op. cit.*, p. 132-133 ; *Lettre de Photios*, éd. Papadopoulos-Kerameus, Saint-Pétersbourg, 1892, p. 181, trad. Garitte, *op. cit.*, p. 134-135 ; *Colophon*, éd. P. ANANEAN dans *Bazmavēb*, 115, 1957, p. 113, trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 482. Voir à ce sujet le commentaire de G. GARITTE, *op. cit.*, p. 165-166.

qu'avait apportés Abdišoy, de Timothée et de Philoxène le Syrien, contre le concile de Chalcédoine et ceux qui confessent deux natures dans le Christ, notre Dieu. Convaincus par ces écrits, durant le synode qui eut lieu dans la ville de Duin, ils décidèrent de professer qu'il n'y a qu'une unique nature du Dieu Verbe et de la chair et que [le Christ] a été crucifié et est mort avec une nature immortelle[117]. » Selon la *Lettre* de Photios, c'est à cette époque aussi qu'« [ils reçurent aussi] Dioscore, l'évêque Philoxène de Mabboug et Timothée d'Alexandrie. Ils traduisirent leurs livres en arménien. [...] Et de par la doctrine de ces gens-là, ils enseignèrent une seule nature du Christ, de la divinité et de l'humanité[118]. » Des extraits de ses œuvres ont par la suite été intégrés dans le *Sceau de la foi*, anthologie réalisée à la demande du catholicos Komitas.

Ce qui est certain c'est que ce n'est pas la traduction de ces œuvres qui détermina les positions monophysites exprimées par les Arméniens au deuxième concile de Duin ou à son époque, puisque, comme nous le verrons, les Arméniens étaient déjà gagnés à la doctrine de Julien d'Halicarnasse à l'époque où les Syriens s'adressèrent à eux pour qu'ils ordonnent Abdišoy, qu'ils avaient probablement, avant cela, adhéré à la doctrine de Sévère d'Antioche, et que, comme nous l'avons noté, ils se rattachèrent au courant monophysite lorsqu'ils adhérèrent à l'*Hénotikon*, probablement dans la dernière décennie du Ve siècle (voir *supra*). Ce courant était alimenté théologiquement par Timothée Aélure et Philoxène de Mabboug, et il est probable que, à supposer que les œuvres de ces derniers aient été traduites plus tard, les Arméniens avaient déjà connaissance de leurs positions antichalcédoniennes et monophysites qui jouissaient alors d'un grand prestige parmi toutes les Églises non chalcédoniennes, notamment en Syrie et en Mésopotamie. P. Cowe a souligné le rôle de Philoxène de Mabboug dans la formation de la christologie des Arméniens : « leur christologie fut indubitablement nourrie de la familiarité avec les œuvres de Philoxène[119] ». Et le même auteur note que des vestiges de cette influence étaient encore tout à fait visibles à la fin du XIVe siècle[120]. Dans le même article il montre que, en dépit des

---

117. *Narratio de rebus Armeniae*, 71-72, éd. Garitte, Louvain, 1952, p. 36.
118. *Lettre* de Photios, éd. Papadopoulos-Kerameus, Saint-Pétersbourg, 1892, p. 181, trad. Garitte, *op. cit.*, p. 134-135.
119. « Philoxenus of Mabbug and the Synod of Manaskert », dans *Aram. Festschrift for Dr. Sebastian P. Brock*, Leuven, 1993, p. 117.
120. Cf. *ibid.*, p. 127.

apparences, l'influence de Philoxène fut en Arménie bien plus prégnante que celle de Julien d'Halicarnasse[121].

Timothée Aélure, successeur de Dioscore en tant que patriarche monophysite d'Alexandrie (457-460, puis 475-477) et qui est considéré comme l'un des théologiens majeurs du monophysisme[122], occupe une place prépondérante comme « Père » de la christologie monophysite arménienne[123].

La principale œuvre de Timothée est connue sous le nom de *Réfutation du concile de Chalcédoine*, mais son titre est plus exactement : *Sur l'unité du Christ*. Le texte original en grec est perdu. On en a conservé des parties en version syriaque. Mais c'est en arménien que la plus grande partie a été transmise, qui a été éditée simultanément à Etchmiazine et à Leipzig par K. Ter-Mekertschian et E. Ter-Minassiantz en 1908[124]. Les spécialistes sont en désaccord sur la date de la traduction en arménien de ce traité. Selon Akinean, elle se situerait dans les années 604-607. Selon ceux qui font foi à la *Narratio* et à la *Lettre* de Photius, elle daterait des environs de 553. Selon G. Ter-Mekertschian[125] et K. Sarkissian[126], cette traduction aurait été effectuée déjà entre 480-484, soit une vingtaine d'années seulement après la rédaction de l'ouvrage. Qu'à cette dernière époque il ait été traduit ou pas, les Arméniens en avaient connaissance et se montraient déjà influencés par lui dans leur christologie, comme en témoignent le traité du catholicos Yovhannēs Ier Mandakuni (478-490), prédécesseur de Babgēn Ier, intitulé *Démonstrations de la raison de confesser le Sauveur « de deux natures » ou « d'une nature »* et datant d'après 480, et le *Traité* de l'évêque Movsès Xorenac'i datant de la même

121. Cf. *ibid.*, p. 115-127.

122. Sur sa pensée théologique, voir en particulier : J. LEBON, « La christologie de Timothée Aélure d'après les sources syriaques inédites », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 9, 1908, p. 677-702 ; ID., *Le Monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, *passim* ; ID., « La christologie du monophysisme syrien », dans A. GRILLMEIER et H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, vol. 1, Würzburg, 1951, p. 425-580, *passim* ; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, tome II-4, *L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451*, Paris, 1996, p. 31-67.

123. Voir V. INGLISIAN, « Chalkedon und die armenische Kirche », p. 379, 380, 394-395.

124. K. TER-MEKERTSCHIAN et E. TER-MINASSIANTZ, *Timotheus Älurus' des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*, Leipzig, 1908.

125. « T'imot'ēos Kuzi hakačarut'ean hay t'argmanut'ean žamanakě ew S. Grk'i errord kam 'noraber' hay t'argmanut'iwně », *Ararat*, 41, 1908, p. 17-20.

126. *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Londres, 1965, p. 166-170.

époque, qui portent tous deux la marque très nette de Timothée Aélure[127].

Les spécialistes sont en tout cas unanimes à reconnaître sa valeur de référence pour la christologie monophysite dans toutes les Églises non chalcédoniennes. J. Lebon note que ce traité est devenu « l'une des *Sommes théologiques* du monophysisme[128] ». M. K. Krikorian note qu'il « devint une source classique, à travers les siècles, pour ceux qui combattirent les décisions de Chalcédoine[129] », et Mgr Tiran Nersoyan, remarque qu'il fut utilisé comme un maître livre et un guide théologique par les non-chalcédoniens[130]. Il acquit un très grand prestige au sein de l'Église arménienne[131]. V. Inglisian va même jusqu'à écrire : « Aucun autre écrit monophysite n'a fasciné les Arméniens autant que celui de Timothée Aélure[132]. » A. B. Schmidt note que le traité de Timothée « fut hautement estimé par les Arméniens comme *Compendium dogmaticum*[133] » et leur fournit « une aide argumentaire fondée pour une démonstration convaincante de leur propre foi[134] ». Il note encore que « comme premier document de ce genre dans la littérature arménienne, la traduction de la *Réfutation* influença de manière durable l'histoire spirituelle

---

127. Voir M. TALLON, *Le Livre des lettres*, Beyrouth, 1955, p. 20 ; K. SARKISSIAN, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Londres, 1965, p. 165, 167 ; L. FRIVOLD, *The Incarnation. A Study of the Doctrine of the Incarnation in the Armenian Church in the 5th and the 6th Century according to the Book of Letters*, Oslo, 1981, p. 23.

128. « Version syriaque et version arménienne de Timothée Aelure », *Handes Amsorea*, 41, 1927, p. 722.

129. M. K. KRIKORIAN, « The First three Ecumenical Councils and their Significance for the Armenian Church », *The Greek Orthodox Theological Review*, 16, 1971, p. 202. Voir aussi V. INGLISIAN, « Chalkedon und die armenische Kirche », p. 379.

130. « The Lesson of History on the Controversy Concerning the Nature of Christ », *The Greek Orthodox Theological Review*, 10, 1964/65, p. 125.

131. Sur l'importance et le rayonnement de l'œuvre de Timothée Aélure dans l'Église arménienne, voir en particulier : K. TER-MEKERTSCHIAN et E. TER-MINASSIANTZ, *Timotheus Älurus' des Patriarchen von Alexandrien Widerlegungder auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*, Leipzig, 1908, p. XVIII-XXI ; N. AKINEAN, « Timoteos Kuz hay matenagrut'ean mej », *Handes Amsorea*, 22, 1908, p. 261-265 ; V. INGLISIAN, « Chalkedon und die armenische Kirche », p. 376-380 ; A. B. SCHMIDT, « Die *Refutatio* des Timotheus Aelurus gegen das Konzil von Chalcedon. Ihre Bedeutung für die Bekenntnisentwicklung der armenischen Kirche Persiens im 6. Jh. », *Oriens christianus*, 73, 1989, p. 149-165.

132. V. INGLISIAN, « Chalkedon und die armenische Kirche », p. 380.

133. « Die *Refutatio* des Timotheus Aelurus gegen das Konzil von Chalcedon. Ihre Bedeutung für die Bekenntnisentwicklung der armenischen Kirche Persiens im 6. Jh. », *Oriens christianus*, 73, 1989, p. 150.

134. *Ibid.*

arménienne[135] ». Et il constate : « La réception de la traduction arménienne de la *Réfutation* fut considérable[136]. » Timothée « lui-même fut érigé, avec Cyrille[137] et Dioscore, en principal témoin de l'orthodoxie[138] ». V. Inglisian note qu' « une telle estime pour Timothée Aélure devait avoir une grande influence sur la littérature arménienne. Les écrivains arméniens très souvent utilisent Timothée, librement sans le donner comme source[139]. »

L'œuvre théologique de Timothée Aélure bénéficia à plusieurs reprises d'une reconnaissance officielle. La seconde lettre du catholicos Babgēn Ier (qui date de 508) cite déjà les écrits de Timothée Aélure comme textes de référence à la suite de ceux des plus grands Pères de l'Église : « Le grand Ampelis, évêque de la ville de Kherson, aimant et serviteur de la vraie foi, dont les efforts n'ont pas tari, a aussi écrit ceci rigoureusement et véridiquement. [...] Le pieux prêtre Anatole a attesté vigoureusement qu'Ampelis patriarche des Khersoniens a écrit véridiquement, avec les *Douze chapitres* du bienheureux évêque Cyrille [d'Alexandrie] en y joignant la *Lettre* du pieux roi des Romains, Zénon[140]. » Selon Akinean, le *locum tenens* du catholicosat Vrt'anēs K'ertol (604-607) aurait non seulement pris l'initiative de faire traduire le célèbre traité, mais aurait joué un rôle déterminant dans sa diffusion en Arménie[141]. Dans une lettre à Vrt'anēs, l'évêque Movsès de C'urtaw lui écrit : « J'ai obtenu les écrits complets du bienheureux Timothée ; [...] j'ai tout copié[142] », ce qu'il fit

---

135. *Ibid.*, p. 151.
136. *Ibid.*
137. Interprété dans un sens monophysite.
138. *Loc. cit.*
139. V. INGLISIAN, « Chalkedon und die armenische Kirche », p. 378.
140. *Livre des lettres*, trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 448. Timothée est cité sous le nom du « grand Ampelis, évêque de la ville de Kherson ». Sur cette identification, voir N. ADONTZ, « Ampelij episkop' Xersonskij », *Xristjanskij Vostok'*, 15-2, 1913, p. 175-186. La thèse d'Adontz a résisté aux autres hypothèses proposées ; voir N. GARSOÏAN, *op. cit.*, n. 41, p. 146-148. Plusieurs éléments conduisent à cette identification : 1) Timothée Aélure, patriarche monophysite d'Alexandrie (457-460, 475-477) fut exilé à Kherson ; 2) il fut accompagné dans cet exil par son frère, le prêtre Anatolius, mentionné à ses côtés sour le nom de « pieux prêtre Anatolis » dans la lettre du catholicos Babgēn ; 3) c'est lors de son exil à Kherson qu'il rédigea son œuvre principale, connue sous le nom de *Réfutation du concile de Chalcédoine* ; 4) aucun autre évêque de Kherson que Timothée n'est en mesure d'avoir un prestige équivalent à celui d'un Père de l'Église qui lui est reconnu par le catholicos Babgēn.
141. « Yunaban dproc' », *Handes Amsorea*, 46, 1932, p. 278 ; A. B. SCHMIDT, « Die *Refutatio* des Timotheus Aelurus gegen das Konzil von Chalcedon. Ihre Bedeutung für die Bekenntnisentwicklung der armenischen Kirche Persiens im 6. Jh. », *Oriens christianus*, 73, 1989, p. 151.
142. *Livre des lettres*, p. 140, trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 539.

semble-t-il sur les conseils de Vrt'anēs[143] et dans un contexte antichalcédonien. Selon le *Traité* d'Arsēn[144], après 611, le catholicos Komitas (611-628) fit traduire par le théologien Yovhannēs Mayragomec'i « des livres de Timothée Aélure, de Pierre le Foulon, de Sévère d'Antioche » et d'autres théologiens monophysites[145].

Des extraits de ces traductions furent rassemblés dans une anthologie parfois attribuée au catholicos Komitas[146], le *Sceau de la foi*, où Timothée Aélure[147] et Julien d'Halicarnasse tenaient une place importante[148].

6. Le julianisme de l'Église arménienne et le statut de Sévère d'Antioche.

Le nom et la place de Julien d'Halicarnasse sont indissociables de ceux de Sévère d'Antioche.

Sévère d'Antioche (465-538), patriarche d'Antioche (512-518), fut le plus grand théologien monophysite tant par l'ampleur de son œuvre que par la subtilité de sa pensée[149], et devint définiti-

---

143. Cf. V. INGLISIAN, « Chalkedon und die armenische Kirche », p. 376.

144. ARSĒN SAP'ARELI, *Sur la séparation des Géorgiens et des Arméniens*, éd. Aleksidze, Tbilissi, 1980, chap. 6, p. 82-83.

145. Contrairement à ce que voudrait faire croire G. HAROUTIOUNIAN (« À propos du statut de l'Église arménienne dans le cadre du dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes », *Le Messager orthodoxe*, 140, 2004, p. 74-75) : 1) cette publication n'est pas anodine ni sans rapport avec une réception par l'Église arménienne de la doctrine monophysite que ces textes développent : elle fut réalisée sur l'ordre du catholicos lui-même, dans le but de confirmer et de répandre cette doctrine parmi le clergé et les fidèles ; 2) Yovhannēs Mayragomec'i ne fut pas chassé du catholicosat de l'Église arménienne pour avoir composé cette anthologie, ni même pour ses tendances julianistes, mais pour s'être opposé, plusieurs années après, à l'union réalisée par le catholicos Ezr avec l'empereur Héraclius au synode de Karin-Théodosiopolis (633), union maintenue pendant un certain temps par le catholicos Nersēs III (voir J.-P. MAHÉ, « L'Église arménienne de 611 à 1066 », p. 470).

146. Cf. J.-P. MAHÉ, « L'Église arménienne de 611 à 1066 », p. 466.

147. Voir J. LEBON, « Les citations patristiques grecques du Sceau de la foi », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 25, 1929, p. 15.

148. Cette anthologie a été éditée par K. Ter-Mekertschian à Ejmiacin en 1914 (réimpr. Louvain, 1974).

149. Sur la christologie de Sévère, voir en particulier J. LEBON, *Le Monophysisme sévérien*, Louvain, 1909 ; « La christologie du monophysisme syrien », dans A. GRILLMEIER et H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, vol. 1, Würzburg, 1951, p. 425-580, *passim* ; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, II-2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, p. 37-244.

vement, avec Timothée Aélure et Philoxène de Mabboug, l'un des trois « Pères » de la christologie monophysite syrienne[150].

Il combattit aux côtés de Philoxène de Mabboug[151] la définition de Chalcédoine et milita en faveur d'une interprétation monophysite de l'*Hénotikon*. Il produisit une œuvre considérable, dans laquelle il développa la christologie monophysite. À partir de 518, il se querella avec un autre théologien monophysite, Julien d'Halicarnasse († après 527), sur la question de l'incorruptibilité du corps du Christ[152]. Ce conflit fut si vif qu'il donna lieu, en 523, au sein de l'Église monophysite de Syrie, à un schisme entre les partisans de Sévère et ceux de Julien. La querelle entre les membres des deux partis se poursuivit bien au-delà de la mort de ses initiateurs, et les julianistes se divisèrent progressivement en plusieurs factions

La christologie arménienne subit l'influence de Sévère durant les premières décennies du VIe siècle[153], une influence venue de la Syrie et de la Mésopotamie voisines, où les sévériens étaient dominants. Il existait en effet non seulement des relations, mais « une interpénétration entre l'Église arménienne et les Syriens de Mésopotamie, qui prolonge[ait] le caractère bi-culturel de la zone mitoyenne » ; elles « intensifi[ai]ent l'influence du monophysisme extrémiste des missionnaires de la région sur l'Église arménienne[154] ». Un exemple de cette influence est le rôle joué par le théologien Siméon de Bēt-Aršam, disciple et associé de Philoxène et de Sévère, dans la convocation du premier concile de Duin (505/506) [voir *supra*], et peut-être dans la présentation aux

150. Voir J. LEBON, « La christologie du monophysisme syrien », dans A. GRILLMEIER et H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, vol. 1, Würzburg, 1951, p. 425-580, *passim* ; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, II-2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, p. 37-244.

151. Philoxène fut, malgré quelques divergences, un proche de Sévère d'Antioche, présidant le synode qui l'élut, en 512, patriarche d'Antioche.

152. Sur cette controverse, voir en particulier : R. DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain, 1924 ; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, II-2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, p. 116-159.

153. L'affirmation de A. I. SIDOROV que « en Arménie, la doctrine de Sévère d'Antioche n'a jamais été reconnue » (« "Monofelitskaja" unija po svidetel'stvu "Povestvovanija o delakh armjanskikh" », *Patma-banasirakan Handes*, 122, 1988, p. 169) n'est accompagnée d'aucune justification ni d'aucune réfutation des opinions contraires.

154. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 206.

Arméniens de l'*Hénotikon* interprété dans le sens que lui donnaient Philoxène et Sévère[155].

Selon plusieurs sources, les Arméniens ordonnèrent évêques des Syriens sévériens au milieu du VIe siècle[156].

Mais dans la querelle qui opposa les deux clans monophysites – sévériens et julianistes – sur la question de l'incorruptibilité, l'Église arménienne prit à un certain moment le parti de Julien d'Halicarnasse. Selon J. Meyendorff, c'est entre 551 et 555 que l'Église arménienne « entra en contact plus intime avec des communautés syriennes résolument monophysites de Mésopotamie de tendance julianiste antisévérienne[157] », cela sous l'égide du catholicos Nersēs II qui, « négligeant les liens antérieurs qui unissaient l'Église arménienne avec la majorité sévérienne du monophysisme, accepta de soutenir les julianistes[158] ». Mais la sympathie des Arméniens envers les julianistes est certainement antérieure. L'échange de correspondance entre Nersēs et un groupe de Syriens julianistes, conservé par le *Livre des lettres* et datant de 552-553, témoigne qu'à cette époque les Arméniens avaient adhéré à la foi des julianistes, puisque les correspondants se reconnaissent mutuellement une identité de foi et proclament le même *credo*, de tendance nettement julianiste. Dans le premier de ces documents, la *Lettre des Syriens orthodoxes aux Arméniens*[159], un groupe de moines syriens julianistes persécutés par les sévériens demandent au catholicos des Arméniens de leur accorder sa protection et de leur ordonner un évêque en la personne d'Abdišoy, en lui donnant cet argument : « car notre foi et la vôtre sont une », précisant que cette foi est celle des trois premiers conciles, et l'exposant dans un *credo* qui comporte la thèse fondamentale du julianisme : « le corps que [le Dieu Verbe] a pris de nous était incorruptible et glorifié par son union avec lui ». Suit l'anathématisation du concile de Chalcédoine, des théologiens nestoriens et de Sévère d'Antioche. La *Réponse à la lettre des Syriens de la part de Nersēs, catholicos des Armé-*

---

155. Voir F. TOURNEBIZE, « Arménie », *Dictionnnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 4, Paris, 1930, col. 303.

156. *Narratio de rebus Armeniae*, § 75, éd. Garitte, p. 36 ; *Liste grecque des catholicos*, § 40, éd. Garitte, p. 409 ; BAR HEBRAEUS, *Chronique ecclésiastique*, éd. Abbelos et Lamy, Louvain, 1872, p. 87. Voir P. COWE, « Philoxenus of Mabbug and the Synod of Manazkert », *Aram*, 5, 1993, p. 116.

157. *Unité de l'empire et division des chrétiens*, Paris, 1993, p. 303.

158. « L'aphtartodocétisme en Arménie : un imbroglio doctrinal et politique », *Revue des études arméniennes*, 23, 1992, p. 33.

159. *Livre des lettres*, p. 52-54, trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 457-460.

niens[160], commence ainsi : « Depuis longtemps, nous avions entendu de réputation l'orthodoxie de votre communauté, mais maintenant nous avons reçu de vous par écrit la confirmation incontestable de la sainte foi. » La lettre reprend le *credo* des julianistes, anathématise de la même façon non seulement les théologiens nestoriens, mais Sévère d'Antioche et le concile de Chalcédoine, et réaffirme l'identité de foi avec les julianistes : « nous vous avons trouvés vrais dans la foi » ; « soyez associés à nos prières par l'union de la foi ».

Si dans cette dernière lettre, qui peut être considérée comme un document officiel, le catholicos des Arméniens prend nettement parti pour la position de Julien d'Halicarnasse et anathématise clairement Sévère, il convient de s'interroger sur le sens et la portée de cette condamnation.

Dans l'épisode précédemment relaté, tel que nous le connaissons à travers la lettre des julianistes syriens, la réponse de Nersēs et quatre lettres d'Abdišoy, on peut voir que la condamnation de Sévère est surtout le fait d'Abdišoy, et que de la part du catholicos Nersēs celle-ci reste assez modérée, comme le fait remarquer N. Garsoïan[161] : « la position du catholicos arménien est moins catégorique [que celle d'Abdišoy]. [...] Son attention n'est pas figée sur Sévère comme celle d'Abdišoy. [Dans sa profession de foi], la condamnation de Sévère n'est pas centrale mais se retrouve dans des séries décousues d'anathèmes ». N. Garsoïan en conclut que « la position de l'Église arménienne au milieu du VIe siècle, telle qu'elle est énoncée dans la *Réponse* de Nersēs, tout en étant incontestablement de type monophysite [...] était moins catégoriquement julianiste qu'il a été affirmé jusqu'ici[162] », mais la logique exigerait qu'elle concluât plutôt qu' « elle était moins catégoriquement antisévérienne qu'on l'a parfois dit ».

L'anathématisation de Sévère dans la *Réponse à la lettre des Syriens* du catholicos Nersēs II, doit être resituée dans son contexte. On était dans une période de tension avec les Syriens de tendance sévérienne, lesquels étaient majoritaires et, aux frontières mêmes de l'Arménie, persécutaient les julianistes et visaient même à leur élimination. Dans ce contexte, Abdišoy, comme l'indiquent certaines sources et la tonalité de sa correspondance, avait fortement monté les Arméniens contre les sévériens de Syrie.

---

160. *Livre des lettres*, p. 55-58, trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 460-463.
161. Voir N. GARSOÏAN, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, p. 213-214.
162. *Ibid.*, p. 214.

Ce ne fut cependant pas suffisant pour que les Arméniens condamnent Sévère lors du deuxième concile de Duin qui eut lieu peu de temps après[163]. L. Frivold, constatant ce fait, souligne que « si les membres du concile avaient été opposés à la doctrine de Sévère, ils auraient certainement condamné ce dernier » ; il formule l'hypothèse qu'il y avait dans ce concile « des représentants à la fois du parti sévérien et du parti julianiste[164] ».

La présence et l'influence sévériennes semblent avoir continué à se manifester par la suite en Arménie. L. Frivold note que « le nom de Sévère est mentionné seulement trois fois dans les documents du *Livre des lettres* [postérieurs au deuxième concile de Duin] : p. 83[165], 138[166] et 146[167] », les deux dernières mentions se référant à des condamnations antérieures[168]. Ces trois condamnations se situent respectivement sous le catholicosat de Yovhannēs II Gabelenac'i (557-574), en 606 et en 607. Ensuite, constate Frivold, « son nom disparaît des documents, et aucun anathème n'est plus porté contre lui ou contre ses disciples. La raison en est probablement que dans la seconde moitié du VIe siècle et au commencement du VIIe siècle, les Arméniens ont changé leur façon de voir Sévère et ses doctrines, et sont passés de la condamnation à l'acceptation[169]. »

Cela semble confirmé par le fait que, après 611, le catholicos Komitas fit traduire par le théologien Yovhannēs Mayragomec'i « des livres de Sévère d'Antioche[170] » , tous deux étant pourtant des julianistes convaincus.

---

163. On ne peut pas, comme le fait G. HAROUTIOUNIAN (« À propos du statut de l'Église arménienne dans le cadre du dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes », *Le Messager orthodoxe*, 140, 2004, p. 75), considérer que la lettre de Nersēs est une lettre qui prépare le concile.

164. *The Incarnation. A Study of the Doctrine of the Incarnation in the Armenian Church in the 5th and the 6th Century according to the Book of Letters*, Oslo, 1981, p. 148.

165. *Lettre composée par le seigneur Yovhannēs, catholicos des Arméniens et les autres évêques aux évêques des Aluank*, trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 489. Yovhannēs II fut catholicos de 557 à 574.

166. *Au seigneur Kirovn de la part de Vrt'ānēs*, trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 537. Cette lettre date de 606.

167. *Canons décrétés à Duin durant la délibération des évêques réunis pour instaurer un catholicos des Arméniens après la mort du catholicos Movsès et qui échoua cette fois-ci*, trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 506. Ce texte date de 607.

168. L. FRIVOLD note ici : « Principalement p. 83. Aux pages 138 et 146, le nom de Sévère est seulement référé à des actes antérieurs » (*ibid.*, n. 34, p. 163).

169. *The Incarnation. A Study of the Doctrine of the Incarnation in the Armenian Church in the 5th and the 6th Century according to the Book of Letters*, Oslo, 1981, p. 148.

170. ARSĒN SAP'ARELI, *Sur la séparation des Géorgiens et des Arméniens*, éd. Aleksidze, Tbilissi, 1980, chap. 6, p. 82-83.

Cela n'a cependant rien d'étonnant, car la christologie monophysite de Sévère d'Antioche était bien plus vaste que le point particulier de doctrine (la question de l'incorruptibilité du corps du Christ) auquel l'a réduite, pendant une certaine période, la querelle avec Julien d'Halicarnasse.

Cette querelle fut interne au mouvement monophysite[171], et la condamnation momentanée de Sévère par l'Église arménienne ne fut aucunement, comme on l'a légèrement prétendu[172], une condamnation par elle de la christologie monophysite, pas plus que ne le fut la condamnation parallèle de Julien d'Halicarnasse par l'Église syrienne.

Cette querelle affecta deux factions monophysites sur un point particulier et très limité de la christologie, qui ne remettait nullement en cause la christologie monophysite elle-même, ni même le fond de la christologie de Sévère et de Julien, qui se trouvait dans la ligne de la christologie du monophysisme modéré représenté par Dioscore, Timothée Aélure, Pierre Monge, Pierre le Foulon, Jacques de Saroug, ou Philoxène de Mabboug.

S'il est vrai que l'Église arménienne condamna Sévère d'Antioche, ce fut toujours relativement à ses positions sur l'incorruptibilité du corps du Christ[173] et non relativement à l'ensemble de sa théologie. On voit très nettement, à la lecture de la *Lettre des Syriens orthodoxes aux Arméniens*[174], de la *Réponse à la lettre des Syriens de la part de Nersēs, catholicos des Arméniens*[175], et des lettres d'Abdišoy devenu évêque[176], que la condamnation de Sévère se situe très clairement dans un contexte qui concerne exclusivement la question de l'incorruptibilité de la chair du Christ. Dans la première lettre – et la deuxième lettre cite ce passage –, les écrits de Sévère sont qualifiés d'« écrits de corruption », jeu de mots en rapport avec l'affirmation de Sévère que le corps du Christ était corruptible. Dans l'une des lettres d'Abdišoy à Nersēs, on voit très clairement que la condamnation de Sévère comme « hérétique » est liée exclusivement à ses thèses

---

171. Cf. J. MEYENDORFF, « L'aphtartodocétisme en Arménie : un imbroglio doctrinal et politique », *Revue des études arméniennes*, 23, 1992, p. 27.

172. Voir G. Haroutiounian dans ses deux articles précédemment cités.

173. Il est caractéristique aussi que son adversaire Abdišoy, correspondant du catholicos Nersēs II, l'attaque toujours sur cette question de l'incorruptibilité. Voir par exemple les passages de ses Lettres cités par N. GARSOÏAN, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Leuven, 1999, p. 212-213.

174. *Livre des lettres*, p. 52-54, trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 457-460.

175. *Livre des lettres*, p. 55-58, trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 460-463.

176. Texte dans N. GARSOÏAN, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, p. 463-473.

sur la corruptibilité du corps du Christ[177], en opposition avec celles de Julien d'Halicarnasse[178] : « Mais il y a aussi d'autres hérétiques qui adhèrent aux méchants enseignements de Sévère et disent que "la chair du Sauveur sur la Croix était corruptible et sujette à la corruption". Et ils disent aussi témérairement que "lorsque la chair du Sauveur a souffert elle a reçu la corruption[179]." » On peut faire la même constatation dans une autre lettre *Du même évêque Abdišoy, à propos de l'anathématisation des nestoriens et de tous les hérétiques*[180] : « Nous anathématisons aussi Sévère et ses livres corrupteurs, lui qui a établi une division entre la Divinité et l'incarnation et qui a dit que la chair de Dieu, [qu'il prit] de la Vierge, était corruptible comme celle de toute l'humanité, que jusqu'à la Résurrection elle n'était pas glorieuse ni parfaite, mais qu'à la Résurrection, elle fut glorifiée et parfaite. »

Si le concile de Duin de 555, qui suivit de peu cette correspondance, ne condamna pas Sévère, c'est sans doute parce que ce n'était pas son but premier, mais c'est peut-être aussi parce qu'une divergence sur un point particulier ne justifiait pas une condamnation qui aurait pu paraître s'appliquer à l'ensemble d'une doctrine que, pour l'essentiel, les Arméniens acceptaient.

Il est caractéristique qu'une Liste d'hérésies d'origine arménienne mais d'auteur inconnu, datant probablement du VIe siècle, anathématise Sévère pour sa conception de l'incorruptibilité, mais prend soin préalablement d'affirmer que cette condamnation n'affecte pas sa christologie métaphysique dont la véracité est même affirmée : « Sévère anathématise ceux qui disent "de deux natures", et il dit "une seule nature du Verbe et de la chair après l'inexprimable union", et il le dit à juste titre. Mais par une autre position, il corrompt la vérité en disant que le Verbe subissait des affections et était sujet aux passions corporelles, et il disait que le corps du Seigneur était corruptible jusqu'à la crucifixion et la résurrection, mais qu'après la résurrection il était glorifié et rendu

177. Cf. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 207.

178. J. MEYENDORFF note avec raison que « ce n'était évidemment pas le rejet de Chalcédoine par Sévère qui avait motivé [sa] condamnation [par Nersēs II], mais son opposition à Julien d'Halicarnasse (« L'aphtartodocétisme en Arménie : un imbroglio doctrinal et politique », *Revue des études arméniennes*, 23, 1992, p. 34).

179. *De l'évêque Abdišoy à Nersēs catholicos d'Arménie. Lettre de salutation*, dans *Livre des lettres*, p. 58-61, trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 463-465.

180. *Livre des lettres*, p. 66-67, trad. N. GARSOÏAN, *op. cit.*, p. 469-471.

parfait, et que les passions, les affections et la corruption lui étaient alors enlevées[181]. »

7. La condamnation des doctrines sévériennes et julianistes au concile de Manazkert (726) : signification et portée.

On considère parfois que Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse furent tous deux condamnés par le concile de Manazkert (726). En réalité aucun anathème n'a été porté, lors de ce concile, ni contre Sévère ni contre Julien, qui ne sont à aucun moment nommément cités. On peut donc dire que si, comme nous l'avons vu précédemment, Sévère d'Antioche a été anathématisé dans quelques documents officiels de l'Église arménienne (relativement à sa doctrine de l'incorruptibilité), il ne l'a jamais été directement par aucun concile ; quant à Julien d'Halicarnasse, il ne fut lui non plus l'objet d'aucune condamnation conciliaire de la part de l'Église arménienne.

On ne peut pas non plus considérer qu'il y ait eu au concile de Manazkert une condamnation de l'ensemble des doctrines de Sévère et de Julien : les canons du concile[182] montrent très clairement que ce qui est condamné concerne certaines affirmations relatives à la corruptibilité ou à l'incorruptibilité du corps du Christ. En outre, les condamnations portent sur des affirmations qui sont moins celles de Sévère ou de Julien eux-mêmes que celles de formes extrémistes de sévérianisme ou de julianisme[183]. Enfin, il est remarquable que ce sont les positions julianistes extrêmes qui sont le plus directement visées[184]. Cela s'explique sans doute en partie par les circonstances qui amenèrent les Syriens et les Arméniens à réunir ce concile : le désaccord entre les deux Églises sur la question de la corruptibilité ou de l'incorruptibilité du corps du Christ dès sa conception venait d'être ravivé par une nouvelle rédaction, en Arménie, du *Sceau de la foi* qui « aggrav[ait] les tendances aphtartodocètes de l'ouvrage » par l'introduction de

---

181. R. W. THOMSON, « An Armenian List of Heresies », *The Journal of Theological Studies*, 16, 1965, p. 366-367.

182. On les trouve dans la *Chronique* de MICHEL LE SYRIEN, XI, 20, éd. Chabot, t. 2, Paris, 1901, p. 499.

183. Le julianisme comporte en effet différentes factions extrémistes, notamment les actistètes (qui affirmaient que le corps incorruptible du Christ était incréé) et les phantasiastes.

184. Sur ces différents points, voir E. TER-MINASSIANTZ, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Leipzig, 1904, p. 79-81.

nouveaux chapitres dus à un julianiste, Yovhannēs Mayragomec'i[185], auteur probable de la première version de l'anthologie (voir *supra*) mais aussi auteur de plusieurs œuvres théologiques. Celui-ci avait fait école et avait des disciples actifs à l'époque du concile[186] – en particulier un certain Sargis –, qui appartenaient à une secte défendant une forme extrémiste de julianisme. C'est contre eux que le catholicos Yovhannès III rédigea un traité intitulé *Contre les docètes*[187], et ce sont eux aussi que les anathèmes du concile visaient en priorité, puisque plus de la moitié de ces anathèmes les concernent, tandis que deux seulement, sur les dix – le 6e et le 9e –, peuvent être clairement identifiés comme visant les sévériens[188]. Il semble bien que la condamnation de thèses sévériennes ou supposées telles se soit faite dans un souci d'équilibre, et que la priorité des Arméniens et des Syriens ait été de contrer une secte julianiste qui troublait les uns et les autres[189].

A fortiori ne peut-on pas considérer qu'il ait eu à Manazkert une condamnation de la christologie monophysite modérée, laquelle reste d'ailleurs clairement identifiable dans la formulation de certains canons du concile[190]. En outre, le concile condamne corrélativement la christologie chalcédonienne, cette condamnation étant d'ailleurs sans doute, dans l'intention des organisateurs du concile, également importante[191] dans le but de contrer les effets rémanents de l'union qu'avait réalisée, peu de temps auparavant, le catholicos Ezr avec l'Église byzantine (voir *infra*).

Le concile de Manazkert ne constitua pas non plus une prise de distance de l'Église arménienne par rapport à l'Église syrienne mais renforça au contraire les liens de ces deux Églises monophysites et fut comme le sceau de leur foi commune. Ce concile

---

185. J.-P. MAHÉ, « L'Église arménienne de 611 à 1066 », p. 481. L'aphtartodocétisme est l'un des noms donnés à la conception julianiste de l'incorruptibilité du corps du Christ.

186. Voir S. P. COWE, « Generic and Methodological Developments in Theology in Caucasia from the Fourth to Eleventh Centuries within an East Christian Context », dans *Il Caucaso : cierniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*, t. 2, Spolète, 1996, p. 932, n. 26 ; « L'Église arménienne de 611 à 1066 », p. 676.

187. J.-P. MAHÉ, « L'Église arménienne de 611 à 1066 », p. 484.

188. Voir S. P. COWE, « Philoxenus of Mabbug and the Synod of Manaskert », dans *Aram. Festschrift for Dr. Sebastian P. Brock*, Leuven, 1993, p. 121-123.

189. Voir *ibid.*

190. Notamment le 4e. Voir MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, XI, 20, éd. Chabot, t. 2, Paris, 1901, p. 499-500.

191. Voir E. TER-MINASSIANTZ, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Leipzig, 1904, p. 72-73.

fut en effet avant tout un concile d'union[192], tenu en commun par l'Église arménienne et l'Église syrienne jacobite après un échange de correspondance entre le catholicos arménien Yovhannēs III Ōjnec'i et le patriarche jacobite (sévérien) d'Antioche Anastase et à leur initiative commune.

On réalisa à Manazkert un compromis d'union fondé sur ce que J.-P. Mahé appelle « une doctrine moyenne[193] », écartant les positions les plus extrêmes des sévériens et surtout des julianistes sur la question de l'incorruptibilité[194]. Mais ce concile ne remit nullement en cause le reste (c'est-à-dire l'essentiel) des positions christologiques de Julien et de Sévère, et ce concile ne peut en aucun cas être considéré comme ayant condamné les doctrines christologiques de Julien et de Sévère dans leur ensemble ni comme ayant réalisé une prise de distance vis-à-vis de la christologie monophysite en son essence. On ne peut pas non plus considérer[195] que ce concile ait permis à l'Église arménienne d'exprimer une christologie spécifique et indépendante.

L'unité de foi entre les Arméniens et les Syriens est d'ailleurs très clairement affirmée par la *Lettre synodale* rédigée, à l'occasion de ce concile par le catholicos Yovhannēs III : « Selon la règle, nous avons dû vous demander [à vous, Syriens] de nous donner la définition de votre foi ; vous l'avez écrite et nous l'avez remise par écrit. [...] Le libelle de la foi que vous nous avez écrit, ayant été examiné, fut trouvé exact. [...] Nous avons donc accepté et admis la foi contenue dans le libelle que vous nous avez donné[196]. »

Ce que l'on peut dire, c'est que la christologie arménienne a rejeté des christologies de Julien d'Halicarnasse et de Sévère d'Antioche ce qu'elles avaient d'incompatible entre elles, mais qu'elle a conservé ce qui était à la fois leur tronc commun et leur

---

192. Voir *ibid.*, p. 72.

193. « L'Église arménienne de 611 à 1066 », p. 481.

194. Voir E. TER-MINASSIANTZ, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Leipzig, 1904, p. 77, 78. J.-P. MAHÉ, « La rupture arméno-géorgienne au début du VII[e] siècle et les réécritures historiographiques des IX[e]-XI[e] siècles », p. 934 : « Le catholicos Yovhannēs III fit adopter par ce synode une doctrine intermédiaire entre celle de Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse. »

195. Comme le fait G. HAROUTIOUNIAN, « Le dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises orientales anciennes : l'Église apostolique arménienne », *Le Messager orthodoxe*, 137, 2001, p. 52 ; « À propos du statut de l'Église arménienne dans le cadre du dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes », *Le Messager orthodoxe*, 140, 2004, p. 76.

196. MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, XI, 20, éd. Chabot, t. 2, Paris, 1901, p. 497-498.

dénominateur commun : un monophysisme modéré, qu'elle partageait avec les autres Églises monophysites. Le paradoxe que Sévère ait pu être à la fois apprécié et condamné en Arménie s'explique par le fait que Sévère était apprécié pour sa christologie fondamentale, en accord avec celle de tous les autres théologiens monophysites qu'appréciaient les Arméniens, mais rejeté pour les développements de cette christologie (concernant principalement la question de la corruptibilité du corps du Christ) qui étaient inconciliables avec ceux de Julien d'Halicarnasse.

Le concile de Manazkert en 726 marque le point où la christologie arménienne s'est définitivement fixée[197] et a trouvé en elle-même et en accord avec la christologie syrienne un équilibre définitif[198]. Cela ne signifie pas qu'après le concile de Manazkert le sévérianisme et le julianisme aient disparu. Sévère est resté jusqu'à nos jours vénéré par l'Église syrienne comme l'un de ses principaux docteurs et comme un Père de l'Église. Quant à Julien, il continua à être apprécié par un certain nombre de théologiens arméniens[199]. Bar Hebraeus note que « peu de temps après [le concile de Manazkert], les Arméniens sont revenus aux anciens dogmes de Julien[200] », mais à vrai dire ils ne les avaient jamais abandonnés puisque, comme nous l'avons vu, c'est seulement des formes extrémistes de julianisme que le concile avait condamnées. Tandis qu'en Syrie même des tensions subsistaient entre sévériens et julianistes extrémistes, à tel point qu'un pacte d'union dut être signé en 797[201], pendant la même période coexistaient probablement « deux grands partis dans l'Église arménienne : l'un plus enclin à faire des concessions en direction des jacobites sévériens, l'autre plus appliqué à maintenir fermement le julianisme[202] ». La subsistance du julianisme est perceptible dans les siècles suivants jusque dans les positions officielles de l'Église arménienne. Le concile de Širakavan (862) approuva l'idée que l'incorruptibilité s'appliquait au corps du Christ[203], position que l'on retrouve un

197. J.-P. MAHÉ, « L'Église arménienne de 611 à 1066 », p. 466.

198. Cf. J.-P. MAHÉ, « L'Église arménienne de 611 à 1066 », p. 531.

199. Voir R. W. THOMSON, « An Armenian List of Heresies », *The Journal of Theological Studies*, 16, 1965, p. 361.

200. *Chronique ecclésiastique*, éd. Assemani, *Biblioteca orientalis Clementino-Vaticana*, II, *De scriptoribus syris monophysitis*, Rome, 1721, p. 296.

201. Voir R. DRAGUET, « Le Pacte d'union de 797 entre les jacobites et les julianistes du patriarcat d'Antioche », *Le Muséon*, 54, 1941, p. 91-106.

202. E. TER-MINASSIANTZ, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Leipzig, 1904, p. 81.

203. Voir R. W. THOMSON, « An Armenian List of Heresies », *The Journal of Theological Studies*, 16, 1965, p. 361.

siècle après dans la lettre du catholicos Khatchik (972-991) au métropolite de Sébaste[204]. E. Ter-Minassiantz note que « jusqu'à nos jours beaucoup d'Arméniens gardent fermement l'enseignement de Julien[205] ». Mais on peut considérer que ces tensions et ces différences n'affectèrent pas l'unité de foi de l'Église arménienne et de l'Église syrienne.

Depuis cette époque et jusqu'à nos jours, l'Église arménienne se trouve sur l'essentiel de la doctrine christologique en parfait accord et en communion de foi non seulement avec l'Église monophysite syrienne[206], mais encore avec l'Église monophysite copte[207] et avec l'Église éthiopienne[208] – et fait corps avec elles dans les discussions œcuméniques entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes –, ne distinguant pas sa foi christologique de celle de ces dernières, comme le montrent les communications et les prises de position de ses représentants.

8. La confirmation par le synode de Manazkert d'usages liturgiques monophysites.

Au synode de Manazkert, le catholicos Yovhannēs III Ōjnec'i confirma deux usages liturgiques destinés à confesser liturgiquement la christologie monophysite professée par l'Église

204. *Ibid.*

205. Voir E. TER-MINASSIANTZ, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Leipzig, 1904, p. 71.

206. Sur les fondements historiques et théologiques du monophysisme syrien, voir J. LEBON, « La christologie du monophysisme syrien », dans A. GRILLMEIER et H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, vol. 1, Würzburg, 1951, p. 425-580.

207. Sur les fondements historiques et théologiques du monophysisme copte, voir A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, tome II-4, *L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451*, Paris, 1996, p. 31-364. L'Église d'Alexandrie fut le berceau du monophysisme. Comme nous l'avons vu, ses patriarches et théologiens monophysites – Dioscore, Timothée Aélure, Pierre Monge, Jean de Tella – marquèrent de leur influence la christologie arménienne. En outre, l'Église d'Alexandrie compta plusieurs patriarches julianistes – Timothée III, Gaianus –, ce qui contribua à rapprocher d'elle l'Église arménienne .

208. Sur les fondements historiques et théologiques du monophysisme éthiopien, voir A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, tome II-4, *L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451*, Paris, 1996, p. 425-533. L'Éthiopie adhéra au courant antichalcédonien et à la christologie monophysite sous l'influence de missionnaires venus de Syrie et de Perse, notamment de Siméon de Bēt-Aršam qui, comme nous l'avons vu, joua un rôle important dans le rattachement de l'Arménie au courant antichalcédonien et à la théologie monophysite (voir A. GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 425 s.).

arménienne : le refus de mélanger l'eau et le vin (usage de vin pur) et le refus de mélanger la pâte et le levain (usage de pain azyme). De la part de leurs protagonistes à cette époque, ces deux usages découlaient des positions julianistes modérées de l'Église arménienne niant la corruptibilité du corps du Christ, puisqu'ils les justifiaient en affirmant que le levain ajouté à la pâte génère de la moisissure et l'eau ajoutée au vin génère du vinaigre, la moisissure et le vinaigre étant deux images de la corruption[209]. Mais avant même leur signification par rapport à la question de l'incorruptibilité, ces deux pratiques, qui existaient déjà depuis longtemps en Arménie[210], ont un sens symbolique limpide par rapport à la foi monophysite en l'unique nature du Christ et au refus de confesser Ses deux natures[211]. Dans son *Traité*, le catholicos d'Ibérie Arsēn y voit une expression du reniement de l'Incarnation, de l'union à Dieu à notre humanité, et souligne que l'hétéropraxie des Arméniens est l'aboutissement et la manifestation visible de leur hétérodoxie[212].

9. Le synode de Karin-Théodosiopolis.

La période qui précéda le synode de Manazkert fut marquée par plusieurs tentatives d'union entre l'Église arménienne et l'Église byzantine.

L'union réalisée en 572 à Constantinople par le général Vardan Mamikonean, ne mérite guère d'être évoquée, car elle fut désavouée dès son retour en Arménie.

La suivante ne fut que partielle et imposée par la force. Le traité signé, en 591, sous l'empereur Maurice, entre l'Iran sassanide et l'empire byzantin donnait à celui-ci la quasi-totalité de l'Arménie, à l'exception des cantons situés au nord-est des rivières Hrazdan et Azat. Le catholicos Movsēs II Elivardec'i refusa l'union avec

---

209. Voir S. P. COWE, « Philoxenus of Mabbug and the Synod of Manaskert », p. 118 ; ID., « Generic and Methodological Developments in Theology in Caucasia from the Fourth to Eleventh Centuries within an East Christian Context », p. 932, n. 26 ; « L'Église arménienne de 611 à 1066 », p. 676.

210. La *Narratio de rebus Armeniae*, § 102, rapporte que le catholicos Movsēs refusa de se rendre à Constantinople, en 592, à l'invitation de l'empereur Maurice en disant : « Je ne passerai pas le fleuve Azat pour manger du pain au levain et boire de l'eau chaude. »

211. Cf. S. P. COWE, « Philoxenus of Mabbug and the Synod of Manaskert », p. 118.

212. Voir J.-P. MAHÉ, « La rupture arméno-géorgienne au début du VIIe siècle et les réécritures historiographiques des IXe-XIe siècles », p. 952.

l'Église byzantine, ce qui suscita de la part de cette dernière l'installation d'un anticatholicos, Yovhannēs Bagaranc'i, qui imposa la foi chalcédonienne dans toutes les Églises d'Arménie. Cette situation dura jusqu'à son arrestation et sa déportation par les Perses en 610-611. Il en résulta non seulement un schisme au sein de l'Église arménienne, mais une séparation d'avec celle-ci de l'Église de Géorgie (608-609) qui se rallia à la foi orthodoxe confessée à Chalcédoine.

Après la période de restauration du monophysisme sous le catholicosat de Komitas (611-628), une nouvelle tentative d'union avec l'Église byzantine eut lieu sous le catholicosat d'Ezr (630-641). En Arménie, la situation politique et les frontières avaient changé, ce qui ne permettait plus de poursuivre la politique violemment antichalcédonienne de Komitas et de son puissant protecteur Smbat Bagratuni. Dans l'empire byzantin, l'empereur Héraclius développait une politique d'union avec toutes les Églises monophysites dans le but de renforcer l'empire face à la menace des Perses. Héraclius était particulièrement respecté en Arménie pour avoir ramené à Jérusalem, en 630, la vraie Croix qu'il avait reprise aux Perses.

C'est donc de plein et de bon gré que, à l'invitation d'Héraclius, un synode fut réuni en 633 à Karin-Théodosiopolis, et que des discussions s'engagèrent entre le catholicos Ezr (accompagné d'une suite d'évêques et de princes), et l'empereur (accompagné d'une délégation de théologiens), qui aboutirent à un accord d'union entre l'Église arménienne et l'Église byzantine. Plusieurs documents rapportent cet épisode. Selon la *Narratio de rebus Armeniae*, « la quatrième année après la mort de Xosrov et la vingt-troisième année du règne d'Héraclius, cet (empereur), arrivant en Grande Arménie, commanda qu'il se tînt à Théodosiopolis un grand synode de tous les évêques et docteurs avec le catholicos Ezr et tous les *azats* pour faire une recherche et examiner la question des deux natures dans le Christ notre Dieu et du concile de Chalcédoine. Les recherches durèrent trente jours ; les Arméniens furent persuadés d'après les écrits [des saints Pères] et ils jurèrent par un écrit de leur propre main de ne plus revenir là-dessus », autrement dit donnèrent leur accord[213]. Les autres documents qui relatent cet épisode (le *Traité* d'Arsēn, la *Lettre* de Photios, l'*Histoire d'Héraclius* de Sébéos, l'*Histoire des conciles arméniens* attribuée au catholicos Jean d'Odzun, l'*Histoire d'Arménie* de Jean le Catholicos, la *Chronique* de Galano, l'*Histoire*

---

213. *Narratio de rebus Armeniae*, § 121-122, éd. Garitte, p. 43.

universelle d'Étienne de Taron) donnent des indications très proches[214].

S'appuyant sur le fait que la *Narratio des rebus Armeniae* ne fait à aucun moment mention de la question de l'unique énergie ou de l'unique volonté du Christ, A. Sidorov a soutenu la thèse qu'Héraclius avait pu réaliser un accord avec les Arméniens directement sur la base du chalcédonisme strict sans passer par le biais du compromis monoénergiste et monothéliste auquel il avait dû recourir avec les autres Églises monophysites, et que cela avait été possible en raison du caractère particulier du monophysisme arménien[215]. Cette thèse de A. Sidorov est cependant affaiblie par plusieurs considérations.

D'une part, il semble qu'au cours du concile de Karin on ait évité de se référer directement à Chalcédoine[216]. Étienne Orbélian affirme qu'Héraclius avait donné à Ezr la définition de Chalcédoine pour l'examiner[217], mais il est plus probable que, comme l'affirment plusieurs sources (l'*Histoire d'Héraclius* de Sébéos, l'*Histoire d'Arménie* de Jean le Catholicos), les Arméniens aient eu plutôt à se prononcer sur une profession de foi que leur avait présentée Héraclius. Or Héraclius, à cette époque n'était pas un représentant du chalcédonisme strict, mais soutenait le monoénergisme que saint Sophrone de Jérusalem, cette même année 633, puis saint Maxime le Confesseur, dans les années suivantes, allaient dénoncer comme une hérésie dérivée de la christologie monophysite. Comme le remarque N. Garsoïan en critiquant la thèse de Sidorov, « il est difficile de croire qu'au moment où les discussions sur la monoénergie et le monothélisme[218] battaient leur plein, Héraclius se serait contenté de se rabattre sur la définition pure et simple de Chalcédoine[219] ». Pour la même raison, J.-P. Mahé considère qu'il est difficile de présenter, comme le font

---

214. Ils sont cités et analysés par G. GARITTE, *La « Narratio de rebus Armeniae »*, Paris, 1952, p. 278-300.

215. « "Monofelitskaja" unija po svidetel'stvu "Povestvovanija o delakh armjanskikh" », *Patma-banasirakan Handes*, 122, 1988, p. 167-169.

216. Cf. J.-P. MAHÉ, « La rupture arméno-géorgienne au début du VIIe siècle et les réécritures historiographiques des IXe-XIe siècles », p. 470.

217. Cf. G. GARITTE, *op. cit.*, p. 297.

218. En réalité, le monothélisme apparaîtra, comme solution de compromis proposée par les théologiens byzantins, quelques années plus tard (en 638).

219. *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, p. 387 n. 110. Il faut cependant corriger l'affirmation de Mahé selon laquelle Héraclius « oscillait alors entre le monoénergisme et le monothélisme » : à cette époque, il soutenait le monoénergisme et c'est plus tard que le monothélisme fit son apparition.

les documents précédemment évoqués, l'entente d'Ezr et d'Héraclius comme une adhésion des Arméniens à Chalcédoine[220].

Les historiens du monoénergisme considèrent qu'Héraclius développa très tôt (dès 617[221]) avec l'aide du patriarche Sergius, sur la base de ce compromis, une stratégie d'union qui englobait les principales Églises monophysites, dont l'Église arménienne[222]. Il avait, sur cette base du monoénergisme, entrepris des discussions avec Paul le Borgne, chef des monophysites de Chypre, en 622-623, puis avec le patriarche jacobite Athanase Gammala à Hiérapolis (Mabboug) vers 629-630, discussions qui se poursuivirent en 632. Et en cette même année 633, fut signé à Alexandrie, entre Cyrus de Phasis, nouvellement désigné par Héraclius comme archevêque (chalcédonien) d'Alexandrie, et l'Église copte d'Égypte un *Pacte d'union* de teneur explicitement monoénergiste[223].

Bien que la doctrine de l'unique énergie ait été développée et précisée par Sévère d'Antioche, l'unicité d'énergie est confessée, de même que l'unicité de volonté, par tous les théologiens monophysites et découle logiquement de la doctrine de l'unique nature[224]. Professée par les théologiens de référence de l'Église arménienne – en particulier Dioscore, Timothée Aélure et Philoxène de Mabboug – elle appartenait aussi à la foi de l'Église arménienne[225].

Le compromis entre la doctrine chalcédonienne des deux natures et la doctrine monophysite de l'unique énergie, élaboré depuis déjà de longues années à la demande d'Héraclius, et qui avait reçu un accueil favorable de la part de l'Église syrienne et de l'Église copte, était également susceptible de susciter l'adhésion de l'Église arménienne, ce qui n'était pas le cas de la stricte

---

220. Cf. J.-P. MAHÉ, « La rupture arméno-géorgienne au début du VIIe siècle et les réécritures historiographiques des IXe-XIe siècles », p. 932, n. 26.

221. À cette date, le patriarche Sergius demanda à Georges Arsas, membre d'une secte monophysite d'Alexandrie, des textes relatifs à l'unique énergie du Christ qu'il se proposait d'utiliser dans le cadre des discussions avec les monophysites. Il avait ensuite consulté Théodore, évêque de Pharan près du Mont Sinaï, qui écrivit pour lui un petit traité où il justifiait le monoénergisme en trouvant le moyen de le concilier avec la doctrine des deux natures.

222. Cf. J.-P. MAHÉ, « La rupture arméno-géorgienne au début du VIIe siècle et les réécritures historiographiques des IXe-XIe siècles », p. 932, n. 26.

223. Voir P. SHERWOOD, « Constantinople III », dans F. MURPHY et P. SHERWOOD, *Constantinople II et III*, Paris, 1973, p. 139-152.

224. Voir M. JUGIE, « Monophysisme », *Dictionnaire de théologie catholique*, 10, 1929, col. 2225-2226.

225. Voir B. TALATINIAN, *Il monofisismo nella Chiesa armena. Storia e dottrina*, Jérusalem, 1979, p. 54-57, 60-61.

doctrine chalcédonienne, ni d'ailleurs de la doctrine néo-chalcédonienne élaborée par les théologiens de Justinien.

Bien que favorable aux positions byzantines et à l'accord établi par Ezr, le successeur de celui-ci, Nersēs III, fut obligé de suivre l'avis d'un synode d'évêques et de princes réuni en 648 et de cosigner une Lettre dogmatique qui marquait un retour aux positions antichalcédoniennes[226].

Deux autres unions furent, en 653 et en 689, imposées par la force par les Byzantins aux Arméniens, mais furent sans lendemain.

Le synode de Duin en 719 abolit ce qui restait des rites « chalcédoniens » imposés ou tolérés depuis le temps d'Ezr et restaura les usages liturgiques monophysites, notamment « la formule antichalcédonienne du *Trisagion*[227] ».

En 726, le synode de Manazkert fixa définitivement, comme nous l'avons vu, la christologie arménienne dans la ligne du monophysisme modéré, en union de foi avec l'Église monophysite syrienne.

CONCLUSION

Cette étude pourrait être continuée par une étude de l'antichalcédonisme de l'Église arménienne et un exposé de sa christologie monophysite du VIIIe siècle à nos jours, tâche qui a été partiellement entreprise dans diverses études que nous avons citées précédemment, notamment dans l'ouvrage de B. Talatinian, *Le Monophysisme dans l'Église arménienne. Histoire et doctrine*[228]. Il serait également intéressant d'étudier l'argumentation développée, contre cette christologie monophysite de l'Église arménienne, par un certain nombre de théologiens orthodoxes comme saint Photios (IXe s.), Nicétas de Byzance (IXe s.), saint Nicétas Stéthatos (XIe s.), Alexis Comnène (XIe-XIIe s.), Euthyme Zigabène (XIe-XIIe s.), Andronic Camatéros (XIIe s.), Isaac l'Arménien, Nicétas Choniate (XIIe-XIIIe s.) ou Nicéphore Xanthopoulos (XIIIe-XIVe s.). Mais la période à laquelle nous avons limité cette étude est considérée par tous les spécialistes comme déterminante quant à la formation de la christologie arménienne, formation qui, certes,

226. Cf. J.-P. MAHÉ, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, p. 473.
227. J.-P. MAHÉ, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, p. 480.
228. Jérusalem, 1979 (en italien).

ne s'est pas faite *ex nihilo*, mais en grande partie sur la base de la christologie cyrillienne réinterprétée, dans une perspective anti-chalcédonienne, par les « Pères » du monophysisme modéré.

Ce qui est important dans le cadre du dialogue engagé depuis plusieurs années entre les Églises monophysites (parmi lesquelles siège l'Église arménienne) et l'Église orthodoxe, ce n'est pas de revivifier les querelles du passé, souvent marquées, d'un côté et de l'autre, par des excès qui nuisent considérablement au dialogue. Il convient en particulier de reconnaître comme injuste et inexacte aussi bien l'accusation de monophysisme strict ou d'eutychianisme longtemps portée par les polémistes byzantins contre l'Église arménienne (de même que contre les Églises jacobite, copte et éthiopienne) que l'accusation de nestorianisme portée par ces dernières contre la foi chalcédonienne de l'Église orthodoxe.

Il est néanmoins nécessaire que chacune des Églises en dialogue ait, pour elle-même et pour les autres, une conscience claire des présupposés historiques et dogmatiques de la foi qu'elle professe, et puisse ainsi permettre une claire identification de sa foi actuelle – notamment telle qu'elle s'exprime dans le dialogue et dans les projets ou les formules d'union – par rapport à ses expressions antérieures : c'est seulement ainsi que l'on évitera les non-dits et les ambiguïtés qui nuisent au dialogue et empêchent de véritables avancées vers l'unité de foi recherchée.

4

Personne et nature

Une critique orthodoxe des théories personnalistes de Christos Yannaras et de Jean Zizioulas

INTRODUCTION

Le personnalisme est l'un des thèmes les plus saillants de la théologie orthodoxe moderne. À des degrés variables et sous des formes diverses, il a marqué l'œuvre d'auteurs aussi importants – et différents – que Vladimir Lossky, le père Jean Meyendorff, le père Dumitru Stăniloae, l'archimandrite Sophrony, le métropolite Kallistos Ware, Christos Yannaras ou le métropolite Jean Zizioulas.

La notion de personne (πρόσωπον) est évidemment essentielle à la théologie chrétienne. Son sens chrétien a été spécifié par rapport au sens qu'elle avait dans la philosophie et la littérature antiques, et a été élaboré et précisé, en rapport surtout avec les notions connexes d'hypostase (ὑπόστασις), d'essence (οὐσία) et de nature (φύσις), lors des grandes controverses trinitaires et surtout christologiques. C'est avec les développements de la théologie dite néochalcédonienne que ces notions ont trouvé une définition quasiment définitive dont la synthèse de saint Jean Damascène offre un bon aperçu.

La théologie orthodoxe du XXe siècle a prolongé la réflexion sur cette notion dans le domaine de la théologie même, mais aussi et surtout dans le domaine de l'anthropologie, en développant, à partir de là, ses implications dans les domaines de l'ecclésiologie, de la spiritualité et de l'*ethos* chrétien.

Quatre facteurs principalement expliquent ce regain d'intérêt pour la notion de personne et les nouveaux développements auxquels elle a donné lieu.

Le premier est le courant personnaliste qui s'est développé dans le domaine philosophique, en France puis en Europe, à partir des années trente du siècle dernier, de la part d'auteurs appartenant à des courants religieux divers, qu'il s'agisse du catholicisme (avec en particulier Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel et Maurice Nédoncelle), du judaïsme (avec Martin Buber et Emmanuel Levinas) ou de l'Orthodoxie elle-même, spécialement dans sa mouvance russe. Cette dernière comporta l'un des représentants les plus importants et les plus influents du courant personnaliste, Nicolas Berdiaev[1], mais ledit courant a dans la pensée russe des racines qui remontent au XIX[e] siècle, en particulier dans le mouvement slavophile et sa thématique de la *sobornost* dont le principal promoteur est Alexis Khomiakov[2].

Le deuxième facteur est la confrontation des théologiens orthodoxes – appartenant surtout à l'émigration russe – avec la théologie catholique romaine, singulièrement avec le thomisme qui en apparaissait jusqu'au concile Vatican II comme la forme la plus achevée et la plus autorisée, et avec le néo-thomisme – représenté par des théologiens majeurs comme Étienne Gilson (qui fut le professeur de Lossky) ou Jacques Maritain (qui fut l'ami de Berdiaev) – pour lesquels Dieu était surtout assimilé à l'Être, et où les Personnes divines paraissaient être en retrait par rapport à l'essence, à la substance ou à la nature divines.

Le troisième est l'importance prise, dans la sphère de la réflexion philosophique, à partir des années cinquante du siècle dernier, par le courant existentialiste, lequel valorisait l'existence par rapport à l'essence, affirmant l'antériorité et la primauté de celle-là par rapport à celle-ci. Chez un existentialiste athée comme Jean-Paul Sartre, ce thème, exprimé par la formule devenue emblématique : « l'existence précède l'essence », allait de pair avec l'affirmation de la liberté absolue de l'homme et avec une réflexion sur la nature des relations à autrui et sur « l'être et le néant ». Chez un Heidegger se développait : 1) une réflexion sur la finitude de l'existence de l'homme, « être voué à la mort » *(Sein-zum-Tode)*, mais aussi sur le caractère extatique de l'existence ; 2) une théorie de l'existence (et de l'existant) comme être en

1. Cf. O. Clément, « Le thème de la personne dans la pensée chrétienne russe des XIX[e] et XX[e] siècles », dans : *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, Paris, 1991, p. 39-62 ; « Aperçus sur la théologie de la personne dans la diaspora russe en France », dans *Mille ans de christianisme russe : 988-1988*, YMCA-Press, 1989, p. 303-309 ; « Berdiaev et le personnalisme français », *Contacts*, 21, 1969, p. 205-228.

2. Cf. O. Clément, *ibid.*

relation (le *Dasein* comme *Mitsein* ou *Mitdasein*) ; 3) une critique de l'onto-théologie occidentale et de ses sources helléniques post-socratiques. Chez certains penseurs chrétiens (comme Nicolas Berdiaev ou Gabriel Marcel) l'existentialisme se combinait avec le personnalisme. Tous ces thèmes allaient être repris et revisités par les personnalistes orthodoxes russes et surtout grecs.

Le quatrième facteur est une réaction, variable selon les auteurs, du courant néo-orthodoxe grec : 1) contre le moralisme et le piétisme, un Yannaras visant à la fois celui imprimé à la spiritualité orthodoxe moderne par les fraternités qui se sont développées dans l'Église grecque (en particulier *Zoè*[3], dont Yannaras fut membre pendant plus de dix ans et dont il sortit traumatisé) et celui, plus ancien et qui a inspiré le précédent, que l'on trouve dans les confessions chrétiennes occidentales (catholicisme romain et surtout protestantisme) ; 2) contre la théologie latine, considérée comme fondamentalement essentialiste (ou substantialiste) et contre l'Occident en général considéré comme déviant et décadent au regard de l'Orient orthodoxe[4] ; 3) contre l'essentialisme de la philosophie grecque antique, considéré comme ayant marqué non seulement la théologie latine mais une partie de la dogmatique orthodoxe moderne[5].

Le courant personnaliste orthodoxe a connu un grand succès au sein du monde orthodoxe et reste de nos jours très en vogue, parce qu'il a su réunir les suffrages à la fois du courant progressiste (ou moderniste) et du courant intégriste (ou traditionaliste), qui se sont activés à la promotion de ses protagonistes et l'ont largement vulgarisé dans les médias.

Les progressistes (ou modernistes) ont apprécié à la fois son aspect novateur dans les domaines de la théologie, de la vie ecclésiale et liturgique et de l'*ethos* chrétien, et le fait que la théologie orthodoxe, souvent considérée comme conservatrice, répétitive et

3. Pour une présentation et une évaluation critique de ce mouvement, voir C. MACZEWSKI, « Η κίνηση της "Ζωής" στην Ελλάδα : Συμβολή στο πρόβλημα της παραδόσεως της Ανατολικής Εκκλησίας », Athènes, 2002 ; Th. AMPATZIDÈS, « Από την Κίνηση της "Ζωής" στη θεολογική αναγέννηση του' 60. Μια κριτική ματιά », dans P. KALAÏTZIDÈS, Th. N. PAPATHANASIOU et Th. AMPATZIDÈS (éd.), Αναταράξεις στη μεταπολεμική θεολογία. Η "θεολογία του '60, Athènes, 2009, p. 17-51.

4. Cf. Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologne, 1992, *passim* ; P. KALAÏTZIDÈS, « Η ανακάλυψη της Ελληνικότητας και ο θεολογικός αντιδυτικισμός », dans P. KALAÏTZIDÈS, Th. N. PAPATHANASIOU et Th. AMPATZIDÈS (éd.), Αναταράξεις στη μεταπολεμική θεολογία. Η "θεολογία του '60, Athènes, 2009, p. 429-514, *passim*.

5. Avec des différences selon les auteurs. En ce qui concerne Yannaras et Zizioulas, voir *infra* note 73.

figée, connaisse des développements nouveaux s'accordant avec un courant de la pensée moderne occidentale.

Les intégristes (ou traditionalistes) y ont trouvé une critique nouvelle et particulièrement puissante de la théologie des confessions chrétiennes occidentales considérée comme fondamentalement essentialiste (ou substantialiste), et une expression forte et cohérente de la théologie orthodoxe capable de s'opposer à celle-ci.

Vladimir Lossky représente déjà à cet égard un cas typique. Il est apprécié des uns en raison du caractère traditionnel de sa présentation de la théologie orthodoxe, caractérisée par une référence constante aux Pères (ce qui a fait de lui, avec le père Georges Florovsky, l'un des principaux représentants du courant dit néopatristique), par l'importance de premier plan donnée à l'apophatisme et à la théologie de saint Grégoire Palamas (ce qui a fait de lui l'un des principaux représentants du courant dit néo-palamite), par ses critiques très rudes de la théologie, de l'ecclésiologie et de la spiritualité du catholicisme romain[6], et en même temps apprécié des autres pour les aspects novateurs de sa pensée, lesquels sont précisément liés à certains thèmes personnalistes qu'il a introduits dans le domaine de la théologie[7].

Christos Yannaras, que certains n'hésitent pas à considérer comme étant « sans aucun doute le plus important théologien grec vivant[8] », a connu un succès notable dans les milieux progressistes (ou modernistes) pour avoir développé un nouveau système – personnaliste et existentialiste – d'interprétation de la théologie, de l'anthropologie et de l'*ethos* chrétiens, qualifié d' « ontologie de la personne[9] » et fondé à la fois sur la pensée religieuse russe de l'émigration (surtout celle de Berdiaev, vis-à-vis duquel il a

---

6. Ces critiques ont été minimisées voire masquées par son ancien étudiant O. Clément et par son fils N. Lossky pour des raisons œcuméniques. Mais la lecture des œuvres de V. Lossky permet de constater qu'elles n'épargnent aucun domaine (triadologie, christologie, sotériologie, mariologie, ecclésiologie, spiritualité). Non seulement ces critiques sont souvent très vigoureuses, mais les différences que V. Lossky établit entre l'Orthodoxie et le catholicisme sont parfois forcées, comme lorsqu'il affirme que l'Orient ignore l'imitation de Jésus-Christ ou la notion de surnaturel, ou lorsqu'il adopte le schéma trop simple de T. de Régnon pour différencier les deux types de théologie trinitaire.

7. Voir, entre autres : M. STAVROU, « Le message d'un grand rénovateur de la théologie chrétienne néopatristique », *La Vie spirituelle*, 730, 1999.

8. A. LOUTH, Inroduction à C. YANNARAS, *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and Areopagite*, Londres et New York, 2005, p. 1.

9. Yannaras a soutenu à Thessalonique en 1970 une thèse intitulée : *Le Contenu ontologique du concept théologique de la personne*. Cette thèse a été rééditée plus tard sous le titre : Το πρόσωπο και ο Έρως [La Personne et l'Éros], Athènes, 1976, 3e éd., 2001.

souvent reconnu sa dette) et sur la pensée existentialiste moderne de Heidegger (qu'il découvrit lors de ses années d'études en Allemagne) et de Sartre. Sa thèse, intitulée *Le Contenu ontologique du concept théologique de la personne*, soutenue en 1970 à l'université de Thessalonique et qui constitue pour le personnalisme grec moderne un livre fondateur, est directement inspirée de la pensée heideggérienne[10] de même que la critique de l'onto-théologie qu'il a développée dans *Philosophie sans rupture*[11]. Un autre livre important de Yannaras, *La liberté de la morale*[12], a été conçu comme une critique radicale du moralisme et du piétisme largement représentés dans la société grecque par des Fraternités et des auteurs religieux influents, et comme apportant une vision nouvelle de « l'éthique » chrétienne. La présentation de l'ensemble de la foi orthodoxe qu'il a écrite à l'intention d'un large public, intitulée en grec *Abécédaire de la foi*[13], et qui contient, sous une forme vulgarisée, l'essentiel de sa pensée mais située dans un contexte plus large et présentée de manière moins systématique et moins exclusive que dans ses autres livres, a connu un grand succès auprès de lecteurs qui y ont vu une approche renouvelée de l'Orthodoxie. Mais d'autre part les milieux intégristes (ou traditionalistes) ont particulièrement apprécié la critique radicale, qu'il a développée, sur ces bases, de la théologie (considérée comme essentialiste), de l'ecclésiologie[14] et de la spiritualité (considérée comme moralisante et piétiste) des confessions religieuses occidentales[15] accusées d'être directement responsables de l'athéisme moderne, de la déchristianisation de l'Europe et de la décadence de l'Occident[16]. Les milieux conservateurs et nationalistes, en Grèce, on également particulièrement apprécié la thèse de la supériorité de l'hellénisme qu'il développe dans une partie de son œuvre[17].

---

10. Voir la recension de N. MAKRIS, dans *Contacts*, 97, 1977, p. 79-81.

11. Genève, 1986 ; éd. originale grecque : Σχεδίασμα Εισαγωγής στη Φιλοσοφία, Athènes, 1980.

12. Genève, 1982. Éd. originale grecque : Η ελευθερία του ήθους, 3e éd., Athènes, 2002.

13. Αλφαβητάρι της Πίστης, 13e éd., Athènes, 2002. Traduction française : *La Foi vivante de l'Église. introduction à la théologie orthodoxe*, Paris, 1989.

14. Voir en particulier *Vérité et unité de l'Église*, Grez-Doiceau, 1989 ; éd. originale grecque : Αλήθεια και ενότητα της Εκκλησίας, 2e éd., Athènes, 1997.

15. *La Liberté de la morale* s'adresse à elles aussi comme sources du piétisme qui a influencé ensuite l'Orthodoxie russe, puis grecque (cf. p. 109-114).

16. Voir surtout *Philosophie sans rupture.*

17. Voir entre autres : « Θρησκεία καὶ Ἑλληνικότητα » , dans D. TSAOUSÈS (éd.), Ελληνιαμός-Ελληνικότητα. Ἰοδεολογικοί καὶ βιωματικοὶ ἄξονες τῆς νεοελληνικῆς κοινωνίας, Athènes, 1983, p. 243-248 ; « Ὀρθοδοξία καὶ

Jean Zizioulas (devenu en 1992 métropolite de Pergame) a quant à lui acquis une célébrité mondiale grâce à un seul article intitulé : « Du personnage à la personne[18] », qui a été placé ensuite en tête d'un recueil d'articles qui constitue son livre majeur : *L'Être ecclésial*[19]. Cet article prétend se fonder sur les Pères, puisque sa version grecque est sous-titrée « La contribution de la théologie patristique à la compréhension de la personne ». Mais il apparaît en fait comme une spéculation de type philosophique qui s'inspire fortement, mais sans le dire, de la pensée de Yannaras tout en présentant quelques distinctions et développements nouveaux. Ce manifeste personnaliste, où l'on retrouve les grands axes de la pensée personnaliste moderne, avait été précédé par un long article présenté comme « une exploration théologique de la personnéité[20] », et a été ultérieurement complété par quelques études qui en précisent certains aspects[21] ; cet article et ces études ont récemment été réunis en un volume intitulé *Communion and Otherness*[22] (Communion et altérité), qui comporte en outre trois études inédites, lesquelles apportent de nouvelles précisions et

Νεοελληνική ταυτότητα », dans Τὸ κενὸ στὴν τρέχουσα πολιτική. Κριτικὲς παρεμβάσεις στὴ νεοελληνικὴ ἀλλοτρίωση, Athènes, 1989, p. 79-95 ; Ὀρθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ἑλλάδα, Athènes, 1992 ; Ἀόριστη Ἑλλάδα - Κοντσέρτο γιὰ δύο ἀποδημίες, Athènes, 1999 ; « Ἡ ἑλληνικότητα ὡς νόημα βίου », Ἴνδικτος, 16, 2002, p. 124-125. « Ἐκκλησία καὶ πολιτισμός », Σύναξης, 88, 2003, p. 11-17.

18. « Ἀπό τὸ Προσωπεῖον εἰς τό Πρόσωπον. Ἡ συμβολή τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τήν ἔννοιαν τοῦ προσώπου », dans *Charistèria eis timèn tou Mètropolitou Gerontos Chalkèdonos Melitônos, Patriarchikon Hidrema Paterikon Meleton*, Thessalonique, 1977, p. 287-323.

19. *L'Être ecclésial*, Genève, 1981. Version anglaise : *Being as Communion : Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, New York, 1985.

20. « Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood », *Scottish Journal of Theology*, 28, 1975, p. 401-448 .

21. « Χριστολογία καί ὕπαρξη : ἡ διαλεκτική κτιστοῦ-ἀκτίστου καί τό δόγμα τῆς Χαλκεδόνος », *Synaxè*, 2, 1982, p. 9-20 et 3, 1982, p. 75-82, trad. fr. : « Christologie et existence. La dialectique créé-incréé et le dogme de Chalcédoine », *Contacts*, 126, 1984, p. 154-172 et 127, 1985, p. 60-72, repris dans MÉTROPOLITE JEAN (ZIZIOULAS) DE PERGAME, *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011, p. 49-86 ; « The Teaching of the Second Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective », dans J. S. MARTIN (éd.), *Credo in Spiritum Sanctum*, Cité du Vatican, Rome, 1984, p. 29-54 ; « Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου », *Synaxè*, 27, 1991, p. 11-35 ; « On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood », dans C. SCHWOBEL et C. E. GUNTON (éd.), *Persons, Divine and Human. King's College Essays in Theological Anthropology*, Edinburgh, 1992, p. 33-46 ; « Communion et altérité », *Contacts*, 166, 1994, p. 106-123, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 119-136.

22. *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, Londres et New York, 2006.

surtout répondent à certaines objections[23]. Comme celui de Yannaras, le personnalisme de Zizioulas, bien que s'exprimant par touches successives, a fini par constituer un système de pensée servant à réinterpréter la théologie, l'ecclésiologie et la spiritualité orthodoxes. Tandis que Yannaras donnait au personnalisme des prolongements dans une théorie érotico-mystique qu'il développait corrélativement[24], puis dans le domaine de la philosophie politique (qui faisait l'objet de son enseignement universitaire et de diverses chroniques dans des journaux ou revues), Zizioulas s'intéressait surtout à ses implications dans le domaine de l'ecclésiologie qui constituait son autre centre d'intérêt principal dont témoignent sa thèse, qu'il a consacrée à la place de l'évêque et à la nature de l'Église dans les premiers siècles[25], et de nombreuses publications échelonnées dans le temps[26]. Comme Yannaras, mais plus encore que lui pour cette dernière raison, Zizioulas a suscité l'enthousiasme et le soutien actif des représentants du courant progressiste (ou moderniste) orthodoxe qui ont vu en lui un théologien novateur, rénovateur de la théologie, de l'ecclésiologie et de la spiritualité orthodoxes, qui rejoignait souvent, en ce qui concerne la conception de la vie liturgique et ecclésiale, la pensée d'un autre grand novateur, le père Alexandre Schmemann[27], et qui en outre s'inscrivait dans un courant de pensée moderne, se montrant ouvert à la fois à la philosophie contemporaine[28], aux

---

23. « On Being Other : Towards an Ontology of Otherness », p. 13-98 ; « The Father as Cause : Personhood Generating Otherness », p. 113-154 ; « Person and Individual – a "Misreading" of the Cappadocians ? », p. 171-177 ; « The Church as the "Mystical" Body of Christ : Towards an Ecclesial Mysticism », p. 287-307.

24. Voir en particulier *La Métaphysique du corps. Étude sur saint Jean Climaque*, Dissertation, Paris-Sorbonne, 1970 (édition grecque : Η μεταφυσική του σώματος-Σπουδή στον Ιωάννη της Κλίμακος, Athènes, 1971) ; *Variations sur le Cantique des Cantiques. Essai sur l'éros*, Paris, 1972 (édition originale grecque : Σχόλιο στο Άσμα Ασμάτων, 6e éd., Athènes, 2003). Il est caractéristique que la thèse de Yannaras, publiée une première fois sous le titre *Le Contenu ontologique du concept théologique de la personne*, ait été rééditée quelques années plus tard sous le titre *La Personne et l'Éros*.

25. *L'Eucharistie, l'évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris, 1994. Version anglaise : *Eucharist, Bishop, Church : The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Boston, 2001. Édition originale grecque : Ἡ ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καί τῷ Ἐπισκόπῳ κατά τούς τρεῖς πρώτους αἰώνας, 1re éd., Athènes, 1965 ; 2e éd., Athènes, 1990.

26. Certaines figurent dans *L'Être ecclésial*, Genève, 1981, mais la plupart ont été rassemblées récemment dans *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011.

27. L'un et l'autre ont au moins une source commune : le Père Nicolas Afanassieff, principal théoricien, au XXe siècle, de l'ecclésiologie de communion.

28. Sur les influences philosophiques qui marquent fortement sa pensée, voir *infra*.

recherches théologiques des autres confessions chrétiennes[29] et au dialogue œcuménique[30]. Il a aussi bénéficié des suffrages des représentants du courant conservateur (intégriste ou traditionaliste) qui ont vu dans son personnalisme une vision théologique permettant de critiquer de manière forte l'essentialisme attribué à la théologie latine (notamment en ses fondements augustinien et thomiste) et à ses sources helléniques et de rivaliser avec celle-ci, ainsi qu'une vision de l'Église, fondée sur une « ontologie de la communion », profondément opposée à la conception hiérarchique de l'ecclésiologie catholique romaine. La nomination de Jean Zizioulas au rang de métropolite par le patriarcat de Constantinople a contribué à donner à sa pensée une autorité ecclésiale. À la différence de Yannaras qui a surtout réuni autour de lui un cercle d'admirateurs, Zizioulas a eu un certain nombre de disciples qui ont contribué, par leurs commentaires de sa pensée ou les prolongements qu'ils lui ont donnés, à implanter ses thèses dans la sphère orthodoxe[31]. Il apparaît aujourd'hui tant dans le monde orthodoxe qu'en dehors de lui, comme un théologien majeur de notre époque[32], Yannaras allant même jusqu'à le tenir – d'une

---

29. Sur ses relations avec certains théologiens catholiques et protestants contemporains, voir *infra*.

30. Depuis son accès au rang de métropolite, J. Zizioulas est devenu le principal acteur de la politique d'union du patriarcat de Constantinople avec l'Église de Rome.

31. Citons, entre autres, pour la Grèce : le père Nikolaos Loudovikos (qui doit à l'influence de Zizioulas une grande partie de son œuvre passée, mais qui a cependant pris récemment vis-à-vis de lui des distances de plus en plus marquées qui le classent plus parmi ses anciens disciples que parmi ses disciples actuels), Stavros Yankazoglou et Marios Begzos ; pour Chypre : Stavros Phôtiou ; pour la Serbie : Mgr Ignatije Midić, Mgr Maxime Vasilijević, le père Vladan Perišić (ancien doyen de la faculté de théologie de Belgrade) et Mgr Athanase Jevtić (qui sans être l'un de ses disciples se montre néanmoins fortement marqué par son influence) ; pour les États-Unis : Aristotle Papanikolaou ; pour l'Angleterre : Demetrios Bathrellos, Alan Brown, Liviu Barbu et Alexis Torrance ; pour la France : Constantin Agoras et dans une certaine mesure Michel Stavrou (qui a été son traducteur, et qui en lui remettant un doctorat *honoris causa* à l'Institut Saint-Serge de Paris le 10 février 2008 se présentait dans son discours [publié dans *Contacts*, 60, 2008, p. 178] comme « le disciple adoubant *(sic)* le maître »). Sur les disciples catholiques, protestants et anglicans de Zizioulas, voir *infra*.

32. Mgr Kallistos Ware notait : « Le métropolite Jean Zizioulas est généralement reconnu comme le théologien le plus brillant et le plus créatif de l'Église orthodoxe aujourd'hui. Chacun de ses livres est un événement majeur. » Le cardinal catholique Y. Congar considérait Zizioulas comme « l'un des théologiens les plus originaux et les plus profonds de notre temps ». Le recueil d'articles édité par l'anglican D. H. Knight sous le titre *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church* (Aldershot et Burlington, 2007), affirme dans sa présentation que « Jean Zizioulas est largement reconnu comme le théologien orthodoxe le plus significatif de la seconde moitié du XXe siècle », et

manière peut-être pas tout à fait désintéressée, quand on sait l'influence déterminante qu'il a exercée sur lui – pour « le théologien orthodoxe le plus important depuis saint Grégoire Palamas[33] », et d'autres allant jusqu'à le considérer comme « un Père de l'Église contemporain[34] ».

Les conceptions de Yannaras et de Zizioulas ont une forme philosophique, spéculative et abstraite, parfois difficile à suivre pour les non-spécialistes[35]. Mais un certain nombre de médias orthodoxes ont contribué à les vulgariser[36], de même que les auteurs eux-mêmes dans les nombreuses conférences et interviews qu'ils ont données à travers le monde.

La pensée théologique de certains théologiens orthodoxes modernes qui ont été marqués par des influences personnalistes et existentialistes, tout en étant discutable sur certains points, reste généralement contenue dans des limites où elle reste acceptable.

1) C'est le cas en particulier de celle de Vladimir Lossky, qui, sous l'influence de Berdiaev et de Mounier[37], est le premier à avoir introduit de manière significative dans le domaine de la théologie (et non plus de la philosophie religieuse où ils restaient auparavant cantonnés) plusieurs thèmes fondamentaux du personnalisme.

a) Lossky souligne, en s'appuyant sur les travaux de l'historien catholique du dogme T. de Régnon[38], la tendance de la théologie latine à partir de la nature divine pour considérer ensuite les hypostases[39]. Mais cette approche lui paraît légitime tant qu'elle garde un équilibre entre les deux, et il ne condamne donc pas toute la théologie occidentale comme essentialiste mais seulement certains développements de celle-ci comme la doctrine latine du

« l'un des théologiens les plus cités parmi ceux qui œuvrent actuellement » (p. 4 de couverture et p. 1).

33. Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα, Athènes, 1996, p. 461.

34. L. BARBU, Recension de *Communion and Otherness*, dans *The Heytrop Journal*, 49, 2008, p. 350. On notera, dans ce dernier livre, plusieurs expressions qui montrent que Zizioulas lui-même n'hésite pas à se poser en égal des Pères cappadociens (voir par ex. p. 177 : « ... ceux qui, comme les Cappadociens et moi-même... »).

35. Y compris dans les dernières études de Zizioulas qui ont le personnalisme pour thème (voir par exemple le chapitre intitulé « On Being Other » dans *Communion and Otherness*).

36. C'est le cas, en France, de la revue *Contacts* et du S.O.P., organes de la Fraternité orthodoxe.

37. Lossky connaissait et fréquentait personnellement Mounier, dans les rencontres organisées régulièrement par Berdiaev dans sa maison de Clamart.

38. *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Paris, 1892.

39. *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 55.

Filioque et la doctrine thomiste des relations subsistantes qui accordent à la substance (ou à l'essence ou à la nature) divine une suprématie par rapport aux personnes (ou hypostases)[40].

b) Il affirme que la pensée des Pères grecs va, au contraire, plutôt des hypostases vers la nature[41] et insiste sur la monarchie du Père[42] ; cependant, à la différence des personnalistes radicaux, Lossky ne lie pas cela à une conception négative de l'essence, il n'introduit pas d'opposition entre les personnes et la nature ni de rupture d'équilibre entre les personnes et la nature en faveur de celles-là[43]. Il met au contraire en garde contre une tendance à faire passer les personnes avant la nature qu'il décèle par exemple dans la théologie du père Serge Boulgakov[44] ; « la théologie orientale, affirme-t-il, est aussi loin de cet excès oriental que de son contraire occidental[45]. » Il souligne que les Pères ont établi la distinction entre la nature et les personnes « sans mettre l'accent sur l'une ou sur les autres » et affirme que « lorsqu'on pose les personnes (ou la personne), on pose en même temps la nature et inversement[46] ».

c) Lossky affirme que « la personne est libre de sa nature, n'est pas déterminée par elle[47] » ; il tend donc à voir ici la nature comme une réalité contraignante, déterminante. Il faut tout d'abord souligner que, à la différence des personnalistes radicaux, Lossky n'applique pas ce point de vue au domaine trinitaire : il affirme très clairement que « l'idée de nécessité ne convient pas [à Dieu] parce que la Trinité est au-delà de l'antinomie du nécessaire et du contingent ; entièrement personnelle et entièrement nature, liberté et nécessité [...] ne peuvent avoir lieu en [elle][48] ». Il faut ensuite noter que dans le contexte anthropologique où cette idée se situe, la nature désigne la nature déchue de l'homme.

Il est vrai que par ailleurs Lossky tend à voir la nature comme une réalité que la personne transcende ou « extasie[49] ». Mais on doit de nouveau noter que Lossky applique cette idée au domaine de l'anthropologie seulement, et que c'est surtout pour fonder la

---

40. *Ibid.*, p. 55-56.
41. Cf. *ibid.*
42. Cf. *ibid.*, p. 57-61.
43. Cf. *ibid.* p. 55-56, 61-62.
44. Cf. *ibid.*, p. 61.
45. *Ibid.*
46. *Ibid.*, p. 55-56.
47. *Ibid.*, p. 117.
48. *Ibid.*, p. 44.
49. *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 118.

possibilité de l'homme d'hypostasier en lui, au-delà des limites de sa nature créée, les énergies divines qui le divinisent[50].

d) Tant sur le plan théologique que sur le plan anthropologique, l'approche qu'a Lossky de la personne est fortement apophatique (c'est même une des caractéristiques essentielles de sa pensée sur ce sujet[51]). En ce qui concerne les personnes divines, il note que « la seule caractéristique des hypostases que nous puissons formuler [...] est la relation d'origine » et que « toutefois cette relation doit être entendue dans un sens apophatique[52] ». En ce qui concerne la personne humaine, il se borne à la définir apophatiquement comme « l'irréductibilité de l'homme à sa nature[53] ». D'une manière générale, il considère la personne comme inconceptualisable[54] et n'en fait pas l'objet d'une spéculation ni *a fortiori* d'un système.

e) Il oppose la personne à l'individu en donnant à ces deux notions une connotation morale et spirituelle (la personne est ouverte à l'autre dans l'amour, l'individu fermé sur soi dans l'égoïsme)[55]. Cette distinction cependant ne donne pas lieu chez lui, comme ce sera le cas chez les personnalistes orthodoxes radicaux, à une conception nouvelle de la spiritualité ou de l'ascèse se substituant à la conception traditionnelle, patristique et philocalique qu'il expose par ailleurs de manière correcte[56].

2) Le père Dumitru Stăniloae est un autre exemple d'un théologien majeur qui témoigne dans son œuvre d'influences personnalistes ; mais celles-ci sont assimilées dans une vision théologique et anthropologique large qui sait préserver l'équilibre, la complémentarité et l'intégration mutuelle des notions de personne et d'essence ou de nature[57].

3) L'archimandrite Sophrony (Sakharov) n'est à proprement parler ni théologien ni patrologue au sens académique de ces termes ; c'est surtout dans le domaine de la spiritualité, sous une

---

50. Cf. *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 179, 182, 190-191.
51. Voir A. PAPANIKOLAOU, *Being with God. Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame, 2006.
52. Cf. *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 53-54.
53. *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 118.
54. *Ibid.*
55. Cf. *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 116-119.
56. Cf. *ibid.*, p. 193-234.
57. Voir à ce sujet I. I. ICĂ jr., « Persoană sau/şi ontologie în gândirea ortodoxă contemporană », p. 376-378 ; R. LAZU, « La Redécouverte de la "nature". Essais sur le concept de *physis* dans la théologie du Père Dumitru Stăniloae », conférence donnée en 1999 à Bishop's University, Lennoxville, Canada ; version roumaine amplifiée dans *Farmecul discret al teologiei*, Cluj-Napoca, 2001, p. 62-78.

forme qui mêle réflexion et témoignage personnels[58], qu'il a mis en valeur certains thèmes personnalistes. L'importance de ces thèmes dans son œuvre s'explique par le fait que sa (re)découverte du Dieu personnel chrétien se fit : a) en réaction contre la divinité impersonnelle des spiritualités extrême-orientales dans lesquelles il s'était égaré pendant plusieurs années[59] ; b) sous l'influence de personnalités qui marquèrent fortement la formation théologique à laquelle il s'adonna, à Paris, pendant les années qui suivirent immédiatement sa « conversion » et précédèrent son entrée au Mont-Athos : le père Serge Boulgakov et Nicolas Berdiaev[60] ; c) sous l'influence de V. Lossky, avec lequel il collabora étroitement, lors de son retour en France, aux premiers numéros du *Messager de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*[61]. Bien que la personnalité spirituelle exceptionnelle du père Sophrony l'ait préservé de critiques frontales[62], de nombreux orthodoxes se montrent réservés quant à certaines expressions de sa pensée théologique[63] – notamment celles où affleurent les thèmes personnalistes – qui paraissent non seulement maladroites mais confuses[64], ce qui

58. Voir en particulier : *Sa vie est la mienne*, Paris, 1981 ; *Voir Dieu tel qu'Il est*, Paris et Pully, 2004. Les deux premières partie de *La Félicié de connaître la voie*, Genève, 1988, d'abord parues sous forme d'articles dans le *Messager de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale* ont la forme d'études plus académiques.

59. Voir *Voir Dieu tel qu'Il est*, Paris et Pully, 2004, p. 32-33, 39, 69-70 et *passim*.

60. Voir N. SAKHAROV, *J'aime donc je suis. Le Legs théologique de l'archimandrite Sophrony*, Paris, 2005, p. 17 et 19.

61. Voir *ibid.*, p. 31.

62. Le colloque consacré au père Sophrony à Athènes, du 19 au 21 octobre 2007, qui ne comptait pas moins de trente-six communications, a surtout pris la forme d'une célébration. J.-F. COLOSIMO, dans son *Bloc-notes* publié le 29 octobre 2007 par www.orthodoxie.com, déplorait que les aspects problématiques de l'œuvre du père Sophrony n'y aient pas été interrogés. La communication même de A. LOUTH, dont le titre – *Tradition et innovation dans la pensée du P. Sophrony* – était prometteur, en est restée à des généralités.

63. N. SAKHAROV note à propos du livre où s'exprime le plus complètement sa vision théologique, *Voir Dieu tel qu'Il est*, que « du côté orthodoxe l'accueil est resté, à quelques exceptions près, plutôt réservé, et cela surtout chez les penseurs russes » (*J'aime donc je suis. Le legs théologique de l'archimandrite Sophrony*, Paris, 2005, p. 34-35).

64. Par exemple des expressions comme « le principe personnel », ou « la personne divine » pour désigner le Dieu chrétien qui est Trinité, paraissent non seulement malheureuses mais confuses voire contradictoires En ce qui concerne la première expression (cf. *Voir Dieu tel qu'il est*, p. 224, 225, 238) la notion abstraite de principe s'accorde mal avec le caractère singulier et concret de la personne. En ce qui concerne la seconde, après avoir écarté l'idée improbable d'un Dieu monohypostatique, on se demande : de quelle Personne s'agit-il ? Selon l'un des disciples du père Sophrony qui a commenté sa pensée théologique (l'archimandrite Zacharias), il s'agit du Christ ; mais on verra que dans l'œuvre

explique qu'un ouvrage récent, consacré à sa pensée par l'un de ses proches, prenne une forme essentiellement apologétique[65]. Ces éléments personnalistes discutables, s'exprimant dans les ouvrages les plus personnels (et les plus controversés) du père Sophrony, n'ont cependant pas pris la forme d'un système (ni même d'un ensemble cohérent, puisqu'on les voit cohabiter parfois avec des expressions, tout aussi contestables, à consonance essentialiste, voire hindouisantes[66]) et n'ont heureusement pas éclipsé son œuvre majeure, fondée sur le témoignage spirituel de saint Silouane et fortement ancrée dans la tradition ascétique de l'Église orthodoxe dont elle est une synthèse remarquable par sa rigueur et sa précision[67].

Les doctrines personnalistes de Yannaras et de Zizioulas paraissent en revanche beaucoup plus problématiques que celle des auteurs précédemment cités, en raison de leur caractère radical, étroit et systématique – prenant une forme quasi idéologique[68] voire

---

de Zizioulas la même expression désigne le Père... Parmi d'autres affirmations étranges, notons celles-ci : « L'Hypostase est un "pôle", un "moment" de l'Être un et simple dont l'Essence est un autre "moment" » (*La Félicité de connaître la voie*, p. 28) ; « l'Hypostase-personne est le principe le plus intérieur de l'Être absolu » (*Voir Dieu tel qu'Il est*, p. 224) ; « dans l'Être divin, le "moment" qui manifeste l'essence s'appelle acte-énergie » (*ibid.*, p. 237). Contestables également sont l'idée que l'homme en tant que personne devient infini (cf. N. SAKHAROV, *op. cit.*, p. 82, 83), celle que la personne est une catégorie noétique immatérielle et que le corps est la concrétisation matérielle de la personne spirituelle (*ibid.*, p. 89), celle d'une « déification hypostatique » de l'homme (*ibid.*, p. 167), celle que l'humanité est élevée en Christ à un niveau d'égalité et même d'identité avec l'Être divin (*ibid.*, p. 89, 90), ou encore celle qu'il y a une commensurabilité hypostatique entre Dieu et l'homme (*ibid.*, p. 91-92).

65. N. SAKHAROV, *J'aime donc je suis. Le legs théologique de l'archimandrite Sophrony*, Paris, 2005.

66. Ainsi Dieu est parfois désigné comme : « l'Être absolu » (*Voir Dieu tel qu'il est*, p. 227), « l'Être essentiel » (*ibid.*, p. 239), « l'Être primordial inconditionné » (*ibid.*, p. 228), « l'Absolu » (*ibid.*). Le reproche d'utiliser « un vocabulaire hindouisant » est fait par J.-F. COLOSIMO (*loc. cit.*).

67. *Starets Silouane. Moine du Mont-Athos. Vie, doctrine, écrits*, Paris et Sisteron, 1973.

68. Rappelons que dans son sens classique, une idéologie est un système théorique prétendant, à partir d'un seul élément de la réalité (par exemple l'économie pour Marx, l'inconscient sexuel pour Freud...), fournir une réinterprétation totale, englobante et exclusive de celle-ci. La prétention de Yannaras et de Zizioulas de réinterpréter l'ensemble de la théologie, de la cosmologie, de l'anthropologie et de la spiritualité chrétiennes à partir de la seule notion de personne telle qu'ils la conçoivent sera examinée dans les pages qui suivent.

fondamentaliste[69] – qui donne lieu, comme nous l'avons déjà noté, à toute une réinterprétation de la théologie, de l'anthropologie, de la cosmologie, de l'ecclésiologie et de la spiritualité orthodoxes, susceptible de constituer une alternative et finalement de se substituer – comme on le voit déjà dans ses formes vulgarisées par certains médias orthodoxes et dans certaines de ses applications paroissiales – à la théologie, à l'ecclésiologie et à la spiritualité traditionnelles fondées, dans l'Église orthodoxe, sur les enseignements et les témoignages des Pères

Si les conceptions de ces deux auteurs ont suscité, comme nous l'avons noté, l'adhésion de nombreux orthodoxes appartenant à des tendances différentes voire opposées, elles ont suscité aussi, au cours du temps, de plus en plus de réactions critiques de la part de patrologues et de théologiens orthodoxes qui ont perçu leur décalage par rapport aux sources patristiques et à la tradition orthodoxe et se sont montrés inquiets de leurs implications négatives dans les domaines du dogme, de l'ecclésiologie et de la vie spirituelle.

La pensée de Yannaras a fait récemment l'objet d'une critique pour sa dimension hellénocentriste, ethnocentriste et nationaliste[70]. Mais elle a, avant cela, fait l'objet d'une autre critique

---

69. A.-J. TORRANCE parle à propos du système de Zizioulas d'un « fondamentalisme personnaliste » (*Persons in Communion : Trinitarian Description and Human Participation*, Edinburgh, 1996, p. 290, 300).

70. Voir S. GOUNELAS, « Ἐπιστροφὴ στὶς ἑλληνικὲς ρίζες ἢ πορεία στὰ Ἔσχατα; Κριτικὴ θεώρηση σὲ ὁρισμένες θέσεις τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ, τὸν ἑλληνοκεντρισμὸ καὶ τὴν ἑλληνορθοδοξία », dans ID., Ἡ κρίση τοῦ πολιτισμοῦ, κρίση τοῦ ανθρώπου-ἀπώλεια τοῦ νοήματος », Athènes, 1997, p. 343-376 ; P. KALAÏTZIDÈS, « Η ανακάλυψη της Ελληνικότητας και ο θεολογικός αντιδυτικισμός », dans P. KALAÏTZIDÈS, Th. N. PAPATHANASIOU et Th. AMPATZIDÈS (éd.), Αναταράξεις στη μεταπολεμική θεολογία. Η "θεολογία του '60, Athènes, 2009, p. 479-513 ; « L'hellénisme chrétien de Georges Florovsky et les théologiens grecs de la génération des années 60 », Communication au colloque « Le Père Georges Florovsky et le renouveau de la théologie orthodoxe au XXe siècle », Institut Saint-Serge, Paris, 27-28 novembre 2009. Comme l'explique l'auteur dans cette dernière étude, c'est cet hellénocentrisme (selon lequel « l'hellénisme culturel, et spécialement la synthèse philosophique grecque, est la condition *sine qua non* de la participation authentique et plénière au fait ecclésial ») qui conduit Yannaras, d'une part à l'attitude antioccidentale précédemment évoquée, qui s'étend jusqu'à l'Europe chrétienne du premier millénaire, et d'autre part à un mépris de l'Orthodoxie slave. En effet, Yannaras considère d'une part que les tribus barbares qui ont envahi l'Europe occidentale au Ve siècle, privées de la culture grecque, n'ont pas pu participer à part entière au fait ecclésial, ont mal compris la doctrine trinitaire, le vrai rapport à Dieu et l'authentique morale chrétienne, produisant la plus durable hérésie du christianisme, celle de son aliénation religieuse ; il considère d'autre part que les peuples slaves, ayant reçu le christianisme mais non la culture et la philosophie helléniques, ont dévié, dans

spécifique, relative à ses développements « érotiques » où l'amour charnel et l'amour spirituel paraissent fréquemment confondus[71], et l'une de ses premières œuvres à ce sujet, *La Métaphysique du corps. Étude sur saint Jean Climaque*, présentée d'abord comme thèse à la faculté de théologie d'Athènes, a été refusée par celle-ci en raison de son contenu jugé inacceptable pour l'Orthodoxie, et a empêché son auteur d'être intégré au corps professoral de cette faculté. Ses thèses personnalistes telles qu'elles ont été présentées d'emblée dans *La Personne et l'Éros* sont apparues comme des spéculations philosophiques inspirées de la pensée de Heidegger[72] bien éloignées, quant au fond et à la forme, des sources évangéliques et de la tradition patristique, cette discordance étant aussi soulignée à propos de leur développement dans *La Liberté de la morale*[73] et de leur vulgarisation dans *La Foi vivante de l'Église* (dont le titre original est *Abécédaire de la foi*)[74]. Mais le plus souvent c'est associé à Zizioulas que Yannaras a été critiqué, relativement aux présupposés, aux concepts et aux thèmes qui leur sont communs[75].

La pensée de Zizioulas, dans sa dimension personnaliste (qui seule fait l'objet de cette étude), est depuis de nombreuses années mal reçue par un grand nombre de théologiens grecs appartenant aux deux principales facultés de théologie, celle de Thessalonique et celle d'Athènes, et a fait l'objet de diverses critiques dans des revues théologiques ou des livres parus en Grèce[76]. Des critiques,

---

leur spiritualité et leur iconographie, vers le sentimentalisme, le piétisme et l'aliénation religieuse.

71. Voir la critique radicale du père PATRIC (RANSON), *La Doctrine des Néo-orthodoxes sur l'amour*, Lausanne, 1990.

72. Voir la recension de N. MAKRIS, dans *Contacts*, 97, 1977, p. 79-81.

73. Genève, 1982. Original grec : Η ελευθερία του ήθους, Athènes, 1979.

74. Voir notamment V. HARRISON, « Yannaras on Person and Nature », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33, 1989-3, p. 287-298.

75. En dehors des études citées ci-dessous, divers aspects de la pensée de Yannaras et de Zizioulas ont été critiqués, dans le cadre général de la « théologie des années 60 » à laquelle ils sont directement apparentés, dans plusieurs communications d'un colloque qui s'est tenu à Volos du 6 au 8 mai 2005 et dont les Actes ont été publiés par P. KALAÏTZIDÈS, Th. N. PAPATHANASIOU et Th. AMPATZIDÈS (éd.), Αναταράξεις στη μεταπολεμική θεολογία. Η "θεολογία του '60, Athènes, 2009.

76. I. PANAGOPOULOS (I.), « Ὀντολογία ἤ θεολογία τοῦ προσώπου. Ἡ συμβολή τῆς πατερικῆς Τριαδολογίας στήν κατανόηση τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου », *Synaxè*, 13, 1985, p. 63-79 ; 14, 1985, p. 37-47 ; S. AGOURIDÈS, « Μποροῦν τὰ πρόσωπα τῆς Τριάδας νὰ δώσουν τὴ βάση γιὰ Περσοναλιστικὲς ἀπόψεις περὶ τοῦ Ἀνθρώπου ; Σχόλια σὲ κάποιες σύγχρονες Ὀρθόδοξες θεολογικὲς προσπάθειες », *Synaxè*, 33, 1990, p. 67-78 ; C. STAMOULIS, Περὶ Φωτὸς. Πρωσωπικὲς ἤ φυσικὲς ἐνέργειες Συμβολὴ στὴ σύγχρονη περὶ Ἁγίας Τριάδος προβληματικὴ στὸν χῶρο, Thessalonique, 1999 ; I. KORNA-

émanant pour beaucoup d'entre elles de théologiens et de patrologues orthodoxes, sont également apparues dans divers autres pays, portant sur différents aspects des théories personnalistes de l'auteur et sur leurs prétendus fondements patristiques[77].

RAKIS, « Ὁ Μετροπολίτης Περγάμου Κ. Ἰωάννης Ζηζιούλας, "Ὁ σημαντικότερος Ὀρθόδοξος Θεολόγος μετὰ τὸν Ἅγιο Γρηγόριο Παλαμά"; », *Orthodoxos Typos*, 1654, 2006 ; P. KALAÏTZIDÈS, Th. N. PAPATHANASIOU et Th. AMPATZIDÈS (éd.), Αναταράξεις στη μεταπολεμική θεολογία. Η "θεολογία του '60, Athènes, 2009, *passim*

77. Parmi les critiques d'auteurs orthodoxes, on peut citer : I. I. ICĂ jr., « Persoană sau/şi ontologie în gândirea ortodoxă contemporană », dans *Persoană si comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Prof. Ac. Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Sibiu, 1993, p. 359-385 ; I. I. ICĂ jr., « "Dialectica" Sf. Ioan Damaschinul – Prolegomenă logico-philosofică a "Dogmaticii" », *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxă*, 40, p. 121 ; L. TURCESCU, « Prosopon and Hypostasis in Basil of Caesarea's Against Eunomius and the Epistles », *Vigiliae Christianae*, 51, 1997, p. 375-395 ; V. HARRISON, « Zizioulas on Communion and Otherness », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 42, 1998, p. 273-300 ; J. BEHR, *The Way to Nicaea*, Crestwood, 2001, p. 74-75 ; J. BEHR, « The Pascal Foundations of Christian Theology », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 45, 2001, p. 123 ; L. TURCESCU, « "Person" versus "Individual", and other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa », *Modern Theology*, 18, 2002, p. 527-539, repris dans S. COAKLEY (éd.), *Re-thinking Gregory of Nyssa*, Oxford, 2003, p. 97-110 ; A. LOUTH, *John Damascene : Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford, 2002, p. 50-53 ; R. LAZIĆ, Нов(аторск)о богословље Митрополита Зизиуласа, Belgrade, 2002 ; D. B. HART, « The Mirror of the Infinite : Gregory of Nyssa on the *Vestigia Trinitatis* », *Modern Theology*, 18, 2002, p. 541-561, repris dans S. COAKLEY (éd.), *Re-thinking Gregory of Nyssa*, Oxford, 2003, p. 111-132 ; J. BEHR, « Faithfullness and Creativity », dans J. BEHR, A. LOUTH et D. CONOMOS (éd.), *Abba : The Tradition of Orthodoxy in the West : Festschrift for Bishop Kallistos Ware*, Crestwood, 2003, p. 176 ; J. BEHR, « The Trinitarian Being of the Church », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 48, 2003, p. 67-88 ; D. BAHRIM, « Ontologie trinitară cu implicaţii antropologice în opera Mitropolui Ioan Zizioulas », mémoire de maîtrise ronéotypé, Iasi, 2003 (à paraître dans la revue *Basileia*) ; J. BEHR, *The Nicene Faith*, Crestwood, 2004, p. 16, 414 ; L. TURCESCU, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford et New York, 2005 (Zizioulas est visé sans être nommé) ; M. TÖRÖNEN, *Union and Distinction in the Though of St Maximus the Confessor*, Oxford, 2007, p. 52-68 (Zizioulas est visé sans être nommé) ; N. LOUDOVIKOS, « Christian Life and Institutional Church », dans D. H. KNIGHT (éd.), *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Aldershot, 2007, p. 125-132 ; ID., « Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position », *Heythrop Journal*, 48, 2009, p. 1-16 ; *A Eucharistic Ontology. Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, Brookline, Mass., 2010, p. 9-10, 202. Parmi les critiques d'auteurs appartenant à d'autres confessions chrétiennes (mais dont les critiques n'expriment pas toujours le point de vue de leur propre confession), on peut citer : A. DE HALLEUX, « Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens ? Une mauvaise controverse », *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, p. 129-155, 265-292, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 215-268 ; A. LEWIS, « The Burial of God : Rupture and Resumption as the Story of Salvation », *Scottish Journal of Theology*, 40, 1987, p. 350-351 ; B. PETRÀ, « Cristo Salvatore della verità personale dell'uomo nelle riflessione ortodossa

La méthode que nous suivrons dans cette étude consistera à examiner les aspects les plus problématiques des théories de Yannaras et de Zizioulas en signalant leurs sources et leurs parallèles chez d'autres auteurs des courants personnaliste et existentialiste, et en les évaluant du point de vue de la tradition orthodoxe.

Le plus souvent, nous associerons les deux auteurs, car leurs thèmes sont largement communs, notamment parce qu'ils se fondent sur les mêmes présupposés des courants personnalistes et

---

contempopranea », dans M. NAPELA et T. KENNEDY (éd.), *La Coscienza morale oggi. Omaggio al prof. Domenico Capone*, Rome, 1987, p. 397-405 ; G. BAILLARGEAON, *Perspectives orthodoxes sur l'Église-Communion. L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal et Paris, 1989 ; J. G. F. WILKS, « The Trinitarian Ontology of John Zizioulas », *Vox evangelica*, 25, 1995, p. 63-88 ; A. J. TORRANCE, *Persons in Communion : Trinitarian Description and Human Participation*, Edinburgh, 1996, p. 288-306 ; H. A. HARRIS, « Should we say that Personhood is Relational ? », *Scottish Journal of Theology*, 51, 1998, p. 214-234 ; M. VOLF, *After our Likeness. The Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids, 1998, p. 73-126 ; S. COAKLEY, « "Persons" in the "Social" Doctrine of the Trinity : a Critique of Analytic Discussion », dans S. T. DAVIS, D. KENDALL et G. O'COLLINS (éd.), *The Trinity : an Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford, 1999, p. 137 ; R. M. FERMER, « The Limits of Trinitarian Theology as a Methodological Paradigm : Between the Trinity and Hell there lies no other choice », *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 41, 1999, p. 158-186 ; K. KILBY, « Perichoresis and Projection : Problems with Social Doctrine of Trinity », *New Blackfriars*, 81, 2000, p. 432-445 ; R. LAZU, « La redécouverte de la "nature". Essais sur le concept de *physis* dans la théologie du père Dumitru Stăniloae », conférence donnée en 1999 à Bishop's University, Lennoxville, Canada ; version roumaine amplifiée dans *Farmecul discret al teologiei*, Cluj-Napoca, 2001, p. 62-78 ; E. RUSSEL, « Reconsidering relational Anthropology : A Critical Assessment of John Zizioulas's Theological Anthropology », *International Journal of Systematic theology*, V, 2, 2003, p. 168-186 ; S. COAKLEY, Introduction à S. COAKLEY (éd.), *Rethinking Gregory of Nyssa*, Oxford, 2003, p. 4-5 ; D. FARROW, « Person and Nature : The Necessity-Freedom Dialectic in John Zizioulas », dans S. R. HOLMES et M. RAE (éd.), *The Person of Christ*, Londres et New York, 2005, repris dans D. H. KNIGHT (éd.), *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Aldershot, 2007, p. 109-123 ; T. MCCALL, « Holy Love and Divine Aseity in the Theology of John Zizioulas », *Scottish Journal of Theology*, 61, 2008, p. 191-205. Zizioulas n'a répondu qu'à quelques-unes de ces critiques, et d'une façon souvent superficielle, accusant leurs auteurs soit d'être des représentants de l'essentialisme occidental, soit de n'avoir pas compris sa pensée. L'un de ses jeunes disciples écossais, A. BROWN, a récemment tenté de répondre aux critiques de L. Turcescu, J. Behr et A. Louth dans « On the Criticism of Being as Communion in Anglophone Orthodoxe Theology », dans D. H. KNIGHT (éd.), *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Aldershot, 2007, p. 35-78, mais sa réponse, qui est idéologique plutôt que scientifique puisqu'elle se résume à accuser les trois auteurs de dépendre de la mentalité de la théologie anglicane postlibérale, est en outre très décalée, non seulement par rapport à A. Louth qui a fait la preuve depuis plusieurs décennies dans le monde universitaire de ses qualités scientifiques d'objectivité, mais par rapport à L. Turcescu qui est un orthodoxe d'origine roumaine et à J. Behr qui est issu de l'émigration russe, fils et petit-fils de prêtres orthodoxes.

existentialistes, ont puisé à un grand nombre de sources communes et se sont mutuellement influencés au cours du temps.

Nous examinerons cependant, au cours de notre réflexion, certains traits particuliers à l'un ou à l'autre[78].

Il va de soi que le projet de cette étude critique n'est pas de défendre l'essentialisme de la philosophie grecque antique ou de certains courants théologiques des confessions chrétiennes occidentales, ni le moralisme ou le piétisme de certains courants de la spiritualité catholique, protestante ou orthodoxe moderne. Nous nous associons même largement (c'est-à-dire exception faite de certains excès) aux critiques que ces deux auteurs leur ont adres-

---

78. Les relations entre les conceptions de Yannaras et de Zizioulas (et notamment la critique du premier par le second) sont évoquées par C. AGORAS, *Personne et liberté ou « être comme communion » dans l'œuvre de Jean Zizioulas*, thèse dactylographiée, Université Paris IV-Institut catholique de Paris, 1992, p. 403-405, 406 s., 429 s., 436. I. I. ICĂ jr., dans son excellente réflexion critique sur le personnalisme de Yannaras et de Zizioulas (« Persoană sau/şi ontologie în gândirea ortodoxă contemporană », dans *Persoană si comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Prof. Ac. Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Sibiu, 1993, p. 359-385) a également dégagé (p. 367-368) quelques différences significatives entre les deux auteurs. 1) Celles-ci tiennent tout d'abord, comme nous l'avons déjà signalé, aux prolongements particuliers donnés à tel ou tel thème (l'éros et la critique de la morale, de la philosophie et de la civilisation occidentales chez Yannaras ; l'ecclésiologie chez Zizioulas...). 2) On peut constater que l'apophatisme tient une place importante dans la pensée de Yannaras (dont l'une des premières œuvres est Χάϊντεγγερ και Αρεοπαγίτης, Athènes, 1967, trad. fr. : *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger*, Paris, 1971), de même que la notion d'énergies divines, avec donc une référence forte à la théologie palamite, tandis que ces deux éléments ne tiennent quasiment aucune place dans la pensée de Zizioulas. 3) On peut noter, en ce qui concerne les références philosophiques modernes, que « chez Yannaras, c'est l' "ontologie fondamentale" de type existentiel de M. Heidegger qui est fondamentale, tandis que chez Zizioulas il y a des références importantes à la pensée hébraïque, plus exactement aux "ontologies relationnelles" de E. Levinas et M. Buber » (*op. cit.*, p. 367). 4) Zizioulas pratique une attitude œcuménique conséquente envers le christianisme occidental, tandis que Yannaras reprend dans une perspective hellénophile : a) certaines positions slavophiles du siècle passé à l'égard des confessions chrétiennes occidentales ; b) certains thèmes développés par J. Romanidis dans sa critique de l'augustinisme et de l'Occident soumis à la domination des « Francs » ; c) la critique heideggérienne de l'onto-théologie occidentale. 5) En opposition avec Zizioulas qui affirme une rupture totale avec la pensée grecque antique, Yannaras considère que la solution personnaliste du problème ontologique (l'être est un « qui », un « nous », pas un « quoi » ou un « moi ») n'est pas le résultat d'une rupture, mais se situe dans la continuité de la vraie théorie de la connaissance propre à la philosophie grecque (chez Héraclite, Démocrite, Platon et Aristote, le *logos* et la vérité sont déjà identifiés avec la communion). La civilisation occidentale actuelle serait donc le produit d'une déshellénisation et d'une fausse réhellénisation produite au VIIIe siècle lorsque les Francs ont renoncé aux racines grecques de la civilisation de l'empire gréco-romain, et ont mis à ses fondements l'ontologie essentialiste et individualiste d'Augustin, développée ensuite par la scolastique (cf. I. I. ICĂ, *op. cit.*, p. 368).

sées et à leurs efforts pour rappeler que le Dieu chrétien n'est pas un Être impersonnel, mais trois Personnes. Nous reconnaissons aussi le bien-fondé des critiques que nos deux auteurs ont adressées au subjectivisme et à l'individualisme de la pensée occidentale moderne, et à la fausse conception de la personne qui en découle, et nous apprécions leur intention de promouvoir une conception authentiquement chrétienne de la personne humaine qui puisse affronter la menace que font peser sur elle, à notre époque, l'individualisme d'une part, et les totalitarismes politique, économique et technologique d'autre part. Nous reconnaissons aussi l'apport positif des deux auteurs dans leur insistance sur la dimension relationnelle et communautaire de la vie chrétienne qui a été trop souvent sous-évaluée au profit d'une piété individuelle ayant perdu le sens de l'ecclésialité. Nous apprécions aussi leur souci de prendre en compte des problématiques contemporaines et de dialoguer avec la pensée moderne.

Nous nous inquiétons cependant du fait que les deux auteurs, pour parvenir à leurs fins, ont opposé à certains excès ou déficiences constatés à juste titre dans certains courants de la théologie occidentale ou dans certaines formes de piété liées aux différentes confessions chrétiennes, certains excès et certaines déficiences inverses. Cette réflexion de saint Grégoire le Théologien nous vient à l'esprit : « Pourquoi faudrait-il imiter ceux qui, lorsqu'une plante est déviée dans un sens, la tirent de force dans le sens opposé en corrigeant sa déviation par une déviation en sens inverse, au lieu de se tenir dans les limites de la piété en la maintenant bien droite entre les extrêmes[79] ? »

À l'hyper-essentialisme et à l'individualisme qu'ils dénoncent à juste titre, nos deux auteurs opposent un hyper-personnalisme tout aussi problématique. Prétendant s'appuyer sur les textes patristiques, ils en transforment en fait la signification ; ils rompent l'équilibre des concepts patiemment élaborés et assemblés par les Pères pour résoudre les difficiles problèmes apparus lors des controverses trinitaires et christologiques ; ils les réutilisent dans le cadre d'une pensée largement inspirée par la philosophie moderne, sous la forme d'un système clos, qui réinterprète totalement la théologie, l'anthropologie, la cosmologie, l'ecclésiologie et la spiritualité orthodoxes, en infléchit souvent considérablement le sens, et se propose d'en constituer une alternative.

Il nous a donc paru indispensable de mettre au jour les véritables sources d'inspiration de nos deux auteurs, de faire apparaître

---

79. *Discours*, XX, 5, SC 270, p. 68.

le caractère non pertinent du sens qu'ils donnent à certains concepts de base, de montrer le caractère réducteur de leurs schémas de pensée, et de souligner le décalage qui existe entre leur vision de Dieu, de l'homme, du monde, de l'Église et de la vie spirituelle, et celle dont l'Église orthodoxe a hérité de la tradition patristique dont ils prétendent s'inspirer.

I. LA MÉTHODE ET LES SOURCES DES THÉORIES PERSONNALISTES DE YANNARAS ET DE ZIZIOULAS.

1. Le caractère philosophique de la pensée de Yannaras et de Zizioulas.

Les théories personnalistes de Yannaras et de Zizioulas se déploient dans un domaine qui, par leur méthode, leur forme et leurs références, est celui de la philosophie religieuse. Ce mode de réflexion, très différent de celui de la théologie telle qu'elle est comprise et pratiquée dans la tradition orthodoxe, est depuis longtemps celui de la théologie catholique et de la théologie protestante[80] (qui n'en connaissent guère d'autre), et est aussi celui qui domine la pensée théologique russe de la deuxième moitié du XIXe siècle et de la première moitié du XXe siècle[81], avec comme représentants connus V. Soloviev, P. Florensky, S. Boulgakov et ses disciples de « l'École de Paris » (parmi lesquels P. Evdokimov), ainsi qu'une partie de la pensée théologique grecque moderne (constituant en particulier le courant dit « néo-orthodoxe » qui s'identifie partiellement avec ce que l'on appelle aujourd'hui en Grèce « la théologie des années 60[82] »). Il s'agit d'une réflexion qui prend pour source le sujet pensant individuel, a un caractère conceptuel et spéculatif très marqué, se fonde prioritairement sur des sources philosophiques ou les mêle aux sources patristiques ou

80. C'est parce qu'elle a la même forme et s'exerce selon le même mode que la pensée de Zizioulas entre si facilement en dialogue (à travers de nombreuses études qui lui sont consacrées) avec celle de théologiens modernes, catholiques ou protestants, comme H. de Lubac, Y. Congar, K. Rahner, J. Moltmann, L. Boff, C. Mowry LaCugna, E. Johnson, etc.

81. Nous verrons que Yannaras et Zizioulas se sont inspirés largement de celle-ci.

82. Voir P. KALAÏTZIDÈS, Th. N. PAPATHANASIOU et TH. AMPATZIDÈS (éd.), Αναταράξεις στη μεταπολεμική θεολογία. Η "θεολογία του '60, Athènes, 2009.

scripturaires en les plaçant sur le même plan[83], et se veut innovante et moderne[84]. Ses références à la Sainte Écriture, aux Pères et aux textes liturgiques se font *a posteriori*, et sont utilisées non à titre de normes, mais de confirmation de la pensée de l'auteur, et sont donc mises à son service ; de ce fait, elles ont un caractère très sélectif et subissent d'innombrables déformations[85]. Le rapport concret à l'expérience ecclésiale et à la vie spirituelle y est minime, voire inexistant bien qu'il soit souvent présenté comme essentiel et revendiqué comme fondement.

Ces remarques valent non seulement pour Yannaras (qui s'est d'ailleurs lui-même toujours considéré comme un philosophe plutôt que comme un théologien), mais aussi pour Zizioulas, qui se considère plutôt comme théologien mais affirme la légitimité de l'interprétation des dogmes dans le langage et les concepts de la philosophie contemporaine[86] et a toujours eu le souci, jusque dans ses derniers essais, d'entrer en dialogue avec la philosophie moderne (Heidegger, Levinas, Lacan...) et « postmoderne ». C'est à juste titre que Y. Spiteris, dans le chapitre de son étude sur la théologie orthodoxe néo-grecque consacré à Zizioulas, note : « Il faut d'emblée dire que l'originalité et l'acuité (et par là la difficulté) de sa pensée est due à une forte vocation pour la philosophie antique et moderne. Il part, presque toujours de catégories philosophiques, ou du moins les prend comme présupposés, pour arriver ensuite à des conclusions théologiques, faisant une relecture des Pères qui ne trouve pas toujours l'accord de tous les savants orthodoxes ou catholiques[87]. »

Le père John Behr, professeur au Séminaire Saint-Vladimir de Crestwood, a adressé de sévères critiques au projet de Zizioulas et à la méthode qu'il met en œuvre dans son premier et principal essai personnaliste : « Les formules dogmatiques de l'Église ne sont pas des exposés abstraits, indépendants qui peuvent être utili-

83. En ce qui concerne Zizioulas, on en trouve un exemple caricatural dans « Human Capacity and Human Incapacity : A Theological Exploration of Personhood », p. 438 (= *Communion and Otherness*, p. 241), où une référence à Sartre est placée à côté d'une référence aux Actes des apôtres.

84. Dans son livre *La Foi vivante de l'Église*, Yannaras préconise une pensée audacieuse, qui ose créer quelque chose de neuf (p. 171 s.).

85. Ce reproche a été fait à Yannaras et Zizioulas par divers théologiens et patrologues (A. de Halleux, S. Agouridis, I. Panagopulos, I. Ică jr., R. Lazu, V. Harrison, L. Turcescu...). Par exemple R. LAZU parle d'une « lecture déviée et déviante des textes patristiques » (« La redécouverte de la nature. Essais sur le concept de *physis* dans la théologie du Père Dumitru Stăniloae », p. 3).

86. « Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου », *Synaxè*, 27, 1991, p. 13-14.

87. *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologne, 1992, p. 368.

sés pour construire un système métaphysique répondant à nos intérêts existentiels ou philosophiques. Bien sûr, la réflexion est devenue toujours plus abstraite, mais l'issue d'une telle réflexion en cours [celle de Zizioulas] est de décrire les structures ultimes de la réalité, d'élaborer une ontologie fondamentale de “l'Être” ou de la “communion” (ou des deux) qui tend à fonctionner comme si elle constituait le contenu de la révélation elle-même. Nous devons faire très attention de ne pas substituer l'explication à ce que l'on cherche à expliquer. » L'auteur poursuit en remarquant que le but de la réflexion théologique a toujours été et doit toujours être de préserver l'identité de la foi dans le Christ tel que nous le font connaître les Saintes Écritures (c'est-à-dire le Christ concret de la Révélation), non de construire un sytème de pensée original[88]. S'adressant ailleurs à la méthode de Zizioulas, il note avec sévérité : « Faire de la théologie de cette manière réduit la confession chrétienne à une mixture bizarre de métaphysique et de mythologie[89]. »

2. Les sources modernes de la pensée de Yannaras et de Zizioulas.

La pensée de Yannaras et de Zizioulas, nous l'avons dit, s'inscrit très nettement dans un courant philosophique personnaliste et existentialiste préexistant, et en reprend, comme nous allons le voir, les schèmes de pensée, les principaux concepts et les principales idées tout en les adaptant, en les rectifiant ou en les prolongeant dans un sens qui se veut orthodoxe. Leur existentialisme est évidemment aux antipodes de l'existentialisme athée et leur personnalisme se démarque d'un personnalisme subjectiviste et psychologisant autant que du personnalisme socialisant lié à la notion de *sobornost*[90], et ils cherchent tous deux un fondement dans la théologie trinitaire. Néanmoins, sur bon nombre de points, les influences ou les « réminiscences » restent nettement perceptibles.

---

88. « Faithfullness and Creativity », dans J. Behr, A. Louth et D. Conomos (éd.), *Abba : The Tradition of Orthodoxy in the West : Festschrift for Bishop Kallistos Ware*, Crestwood, 2003, p. 176. Cf. « The Pascal Foundations of Christian Theology », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 45, 2001, p. 123 ; *The Way to Nicaea*, Crestwood, 2001, p. 74-75.

89. *The Nicene Faith*, Crestwood, 2004, p. 16.

90. Voir à ce sujet, en réponse à certaines critiques, les précisions de Zizioulas : « Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου », *Synaxè*, 27, 1991, p. 15-16 ; « Person and Individual – a “Misreading” of the Cappadocians ? », dans *Communion and Otherness*, p. 173, 176, 177.

Les écrits de Yannaras, pour ce qui est de son côté personnaliste et existentialiste, portent tous la marque très nette de la pensée de Berdiaev[91], une influence que l'auteur a d'ailleurs plusieurs fois reconnue[92] ; on y trouve aussi, surtout dans ses premières œuvres, une influence très forte de la pensée de Heidegger[93] et de Sartre[94]. Bien qu'il ait influencé d'une manière déterminante la pensée de Zizioulas[95], Yannaras a été en retour influencé par certains développements originaux de celle-ci[96].

Quant à Zizioulas, il est possible de trouver, dans tous les textes où il exprime sa pensée (et pour ce qui est du caractère personnaliste et existentialiste de celle-ci), une référence, explicite ou implicite, à la pensée de Vladimir Soloviev[97], Nicolas Berdiaev[98], Martin Buber[99], Vladimir Lossky[100], Emmanuel Levinas[101], Mau-

---

91. Voir en particulier *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, 1937 et surtout *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* (1939), trad. fr. Paris, 1946, en particulier chap. 1 : « La personne », et chap. 2 : « Être et liberté. L'homme esclave de l'Être ».

92. Voir notamment le récit de son itinéraire spirituel : Καταφύγιο ἰδεῶν. Μαρτυρία, Athènes, 1988, p. 256-257.

93. Voir surtout *Sein und Zeit*, 1934, trad. fr. *L'Être et le Temps*, Paris, 1964 ; *Einführung in die Metaphysik*, 1935, trad. fr. *Introduction à la métaphysique*, Paris, 1967. L'influence de Heidegger est massive dans les premiers livres de Yannaras : *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger*, Paris, 1971, éd. originale grecque : Χάϊντεγγερ και Αρεοπαγίτης, Athènes, 1967 ; Το πρόσωπο και ο Έρως [La personne et l'Éros], Athènes, 1976. Rappelons que Sartre s'inspire à la fois de Hegel, de Husserl et de Heidegger.

94. Voir *L'Être et le Néant*, Paris, 1943 ; *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1966.

95. En particulier par son premier ouvrage *La Personne et l'Éros*.

96. On peut observer que dans *La Liberté de la morale* et dans *La Foi vivante de l'Église*, Yannaras tient compte de certaines remarques et intègre certaines vues et certains concepts de Zizioulas.

97. Voir en particulier sa *Philosophie théorique* et son article « L'Idée de Dieu ». Cf. B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, trad. fr., t. II, Paris, 1955, p. 64-65.

98. Voir *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, 1937 et surtout *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* (1939), trad. fr. Paris, 1946, en particulier chap. 1 : « La personne », et chap. 2 : « Être et liberté. L'homme esclave de l'Être ».

99. *Ich und du*, Frankfurt, 1923 ; trad. française : *Je et Tu*, Paris, 1938. Il est significatif que dans le tout premier livre de Zizioulas, qui est aussi sa thèse – *L'Eucharistie, l'évêque et l'Église durant les trois premiers siècles* –, celui-ci, lorsqu'il est incidemment amené à évoquer la notion de personne, se réfère à Berdiaev et à Buber (note 30, p. 41).

100. *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944 ; *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967. Nous avons vu précédemment que les aspects pesonnaliste et existentialiste de la pensée de Lossky avaient été eux-mêmes influencés par le courant personnaliste et existentialiste chrétien de son époque.

101. *Totalité et infini*, La Haye, 1961. L'influence de Lévinas sur la théologie trinitaire, l'ecclésiologie et la théorie de l'intersubjectivité de Zizioulas es

rice Nédoncelle[102], Martin Heidegger[103], Jean-Paul Sartre[104], Nikolaos Nissiotis[105], Christos Yannaras[106]. L'influence de ces auteurs sur la pensée de Zizioulas se perçoit nettement, même si, sur certains points, il se démarque explicitement de tel ou tel d'entre eux[107] et souligne ce qui distingue son personnalisme du personnalisme existentialiste[108]. À travers ces auteurs, il est possible de faire remonter certains thèmes fondamentaux de la pensée de Zizoulas à certains repésentants de la philosophie idéaliste allemande comme Fichte, Schelling ou Kant[109] (une filiation que l'on peut aussi trouver chez Yannaras).

On doit aussi remarquer que la pensée de Zizioulas s'accorde sur beaucoup de points avec celle de théologiens catholiques, protestants ou anglicans modernes, tels que H. de Lubac[110], Leonardo Boff[111], Paul Tillich[112], Dietrich Bonhoeffer[113], Wolfhart Pannen-

---

signalée notamment par N. LOUDOVIKOS, *A Eucharistic Ontology. Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, Brookline, Mass., 2010, p. 10.

102. « *Prosopon* et *persona* dans l'Antiquité classique. Essai de bilan linguistique », *Revue des sciences religieuses*, 22, 1948, p. 277-299.

103. Voir M. LAWRENCE, « Theo-Ontology : Notes on the Implications of Zizioulas' Engagement with Heidegger », *Theandros. An Online Journal of Orthodox Christian Philosophy and Theology*, III, 2, Hiver 2005-2006, qui note l'influence importante de la pensée de Heidegger sur Zizioulas, tout en étudiant spécialement un point où Zizioulas s'écarte de Heidegger en suivant la critique de Levinas. N. LOUDOVIKOS note aussi que l'on retrouve chez Zizioulas l'indentification heideggerienne de l'être avec son mode d'existence extatique (*A Eucharistic Ontology. Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, Brookline, Mass., 2010, p. 9), bien que Zizioulas ait apporté à cette idée quelques nuances.

104. *L'Être et le Néant*, Paris, 1943 ; *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, 1966.

105. *Existentialisme et foi chrétienne*, Athènes, 1956 (en grec).

106. Το πρόσωπο και ο Έρως [La Personne et l'Éros], Athènes, 1976.

107. Voir par exemple « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 37-39, n. 30 ; « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 44-50 ; 74-75, n. 168 ; « The Father as Cause », dans *Communion and Otherness*, p. 129-130, n. 53.

108. Voir « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 57 ; « Person and Individual – a "Misreading" of the Cappadocians ? », dans *Communion and Otherness*, p. 171-177, *passim*.

109. Voir les parallèles relevés par N. LOUDOVIKOS, « Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position », *Heythrop Journal*, 48, 2009, p. 2.

110. Voir l'étude comparative de P. MC PARTLAN, *The Eucharist Makes the Church : Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh, 1993. Dans le domaine proprement anthropologique, H. DE LUBAC, dans la perspective du christianisme social, évoque la notion de personne comme être en relation ; voir par exemple *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1983 (1938[1]), chap. 11 : « Personne et société », p. 283 s.

111. De celui-ci, voir en particulier *Trinity and Society*, Londres, 1988, trad. fr. *Trinité et société*, Paris, 1990 ; « Trinity », dans I. ELLACURIA et J. SOBRINO

berg[114], John Macmurray[115], David Jenkins[116], Catherine Mowry LaCugna[117] Jürgen Moltmann[118] ou Colin Gunton[119]. On pourrait encore, en ce qui concerne l'accent mis sur la continuité entre personnéité humaine et personnéité divine, et l'importance prise, ces dernières décennies, dans les milieux théologiques catholiques, protestants et anglicans, par les doctrines sociales de la Trinité, trouver de nombreux parallèles entre la pensée de Zizioulas et celle de divers théologiens modernes non orthodoxes[120].

(éd.), *Systematic Theology : Perspectives from Liberatin Theology : Readings from Mysterium Liberationis*, Maryknoll NY, 1993, p. 75-89. On trouvera quelques éléments de comparaison entre la pensée de Zizioulas et celle de Boff dans A. HUNT, « The Mystery of the Trinity, Divine Communion and Human Society », Communication au colloque « Subordinationism and the Doctrine of Trinity », Trinity College, Parkville, 20 août 2004.

112. Cette influence est soulignée par Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neogreca*, Bologne, 1992, p. 369, et par N. LOUDOVIKOS, « Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position », *Heythrop Journal*, 48, 2009, p. 1-2. Zizioulas suivit à Harvard parallèlement les cours de P. Tillich et G. Florovsky. N. Loudovikos considère qu 'il est le fils spirituel de l'un et de l'autre (p. 2). L'ontologie est un thème central de la pensée de Tillich, et il est probable que l'importance accordée par Zizioulas à ce concept – absent de la théologie orthodoxe traditionnelle – soit due en grande partie à son influence.

113. Voir par exemple « Human Capacity and Human Incapacity : A Theological Exploration of Personhood », p. 440-441 (= *Communion and Otherness*, p. 243). L'influence de Bonhoeffer sur Zizioulas est notée par N. LOUDOVIKOS, « Christian Life and Institutional Church », dans D. H. KNIGHT (éd.), *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church, Aldershot*, 2007, p. 129.

114. Cf. « Person », *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3e éd., V, p. 230-235.

115. Voir en particulier *Persons in Relation*, New York, 1961, texte de cours donnés en 1953-1954 à l'université de Glasgow où Zizioulas fut également professeur.

116. *The Glory of Man*, Londres, 1967 ; *What is Man ?*, Londres, 1970.

117. De celle-ci, voir *God for us. The Trinity and Christian Life*, New York, 1993. Sur Zizioulas et LaCugna, voir E. T. GROPPE, « Creation *ex nihilo* and *ex amore* : Ontological Freedom in the Theologies of John Zizioulas and Catherine Mowry LaCugna », *Modern Theology*, 21, 2005, p. 463-496.

118. Cf. J. RIGAL, « Trois approches de l'ecclésiologie de communion : Congar, Zizioulas, Moltmann », *Nouvelle revue théologique*, 120, 1998, p. 605-619 ; J. WISEMORE, « The "Neo-Cappadocians" : The Theological Family Resemblance of Moltmann, Zizioulas, and Gunton », *Theology Research Seminar*, University of St Andrews, St Andrews, Scotland, 21 February 2001. De Moltmann, voir surtout *Trinität und Reich Gottes*, Munich, 1980.

119. Cf. J. WISEMORE, « The "Neo-Cappadocians" : The Theological Family Resemblance of Moltmann, Zizioulas, and Gunton », *Theology Research Seminar*, University of St Andrews, St Andrews, Scotland, 21 February 2001. De C. GUNTON, voir en particulier : « Trinity and Anthropology », dans C. E. GUNTON et C. SCHWÖBEL (éd.), *Persons, Divine and Human*, Edinburgh, 1991 ; *The One, The Three and The Many*, Cambridge, 1993 ; *Father, Son and Holy Spirit : Toward a Fully Trinitarian Theology*, Londres, 2003.

120. R. S. ANDERSON, *On Being Human : Essays in Theological Anthropology*, Grand Rapids, 1982 ; D. F. FORD, *Self and Salvation : Being Trans-*

Lorsque l'on considère ce double courant d'influence ou de convergence, on ne peut attribuer qu'à l'ignorance ou à la naïveté l'idée, souvent avancée par certains représentants du courant intégriste (ou traditionaliste) orthodoxe, que la pensée de Zizioulas serait une expression forte de l'identité orthodoxe. On est d'autre part peu porté à considérer – comme le font les représentants du courant progressiste (ou moderniste) – cette pensée comme véritablement innovante dans le cadre même de la pensée philosophique et théologique moderne ; l'innovation consiste surtout à avoir introduit et en partie imposé cette pensée dans le champ théologique orthodoxe contemporain.

3. Le caractère binaire de la pensée de Yannaras et de Zizioulas.

Le pensée de Yannaras et celle de Zizioulas se posent en s'opposant – de manière souvent artificielle ou forcée – soit à un courant de pensée essentialiste (ou substantialiste) rapporté ou bien à la pensée grecque antique, ou bien à la théologie catholique romaine, soit à un courant de pensée qualifié de piétiste ou de moraliste rapporté soit aux confessions chrétiennes occidentales, catholique et protestante, soit à l'Orthodoxie grecque ou russe moderne (avec l'affirmation que celles-ci ont été influencées par celles-là), sans laisser de place, dans les deux cas, à un ou plusieurs autres points de vue. Cela permet aux deux auteurs de s'assurer facilement une position forte et de convaincre leur lecteur – porté, devant des positions adverses aussi inacceptables, à se rallier à leur propre pensée – mais se révèle profondément réducteur. On peut déplorer une forte tendance de nos deux auteurs à « jeter le bébé avec l'eau du bain ». C'est le cas par exemple, lorsque, sous le prétexte de s'opposer à la conception essentialiste qu'ils attribuent à la théologie et à l'anthropologie latines, ils minimisent, dévalorisent et souvent même évacuent l'essence et la nature de leur représentation de Dieu et de l'homme. C'est le cas aussi lorsque, sous le prétexte de s'opposer à la conception anselmienne de la satisfaction, ils ne reconnaissent pratiquement aucun rôle à la Passion et à la mort du Christ dans

---

formed, Cambridge, 1999 ; C. E. GUNTON et C. SCHWÖBEL (éd.), *Persons, Divine and Human*, Edinburgh, 1991 ; C. E. GUNTON, *The Promise of Trinitarian Theology*, Edinburgh, 1991 ; S. J. GRENZ, *The Social God and the Relational Self : A Trinitarian Theology of the « Imago Dei »*, Louisville, 2001.

Son économie salvatrice. C'est le cas encore lorsque, s'opposant une conception moralisante ou pharisaïque de la vertu, ils rejettent la notion de vertu hors du champ de leur présentation de la spiritualité. C'est le cas enfin lorsque valorisant la dimension communionnelle de la vie ecclésiale, ils rejettent toute forme de relation directe du fidèle avec Dieu dans la vie spirituelle en la présentant comme individualiste. Et l'on pourrait multiplier les exemples de ce genre.

II. LES ÉLÉMENTS PROBLÉMATIQUES DU PERSONNALISME DE YANNARAS ET DE ZIZIOULAS.

1. La conception générale de l'hypostase, de la personne, de l'essence/substance, de la nature et de l'individu.

a. L'opposition entre la personne et l'essence ou la nature.

L'un des deux principes de base de la théorie personnaliste de Yannaras et de Zizioulas c'est une opposition (et non pas une simple distinction) entre les notions d'hypostase (ὑπόστασις) et de personne (πρόσωπον) d'une part, et celles d'essence (οὐσία) – ou de substance *(substantia)* – et de nature (φύσις) d'autre part, et cela aussi bien dans le domaine de la théologie trinitaire que dans celui de l'anthropologie[121].

Une telle opposition est un lieu commun de la philosophie personnaliste du XXe siècle. On la trouve notamment très fortement affirmée dans la philosophie de Berdiaev[122].

Cette opposition se double d'une opposition entre l'existence (rapportée à l'hypostase ou à la personne) et l'essence, qui est quant à elle un lieu commun de la philosophie existentialiste moderne et que l'on rencontre notamment chez Berdiaev, Jaspers, Gabriel Marcel, Heidegger ou Sartre.

Cette opposition est exprimée dans les deux cas sous la forme de la priorité (l'existence précède l'essence ; l'hypostase/la personne précède l'essence ou la nature), de l'inclusion (la personne englobe l'essence ou la nature dans sa totalité, mais n'est pas

---

121. Le second principe de base, que nous examinerons ci-dessous, est l'opposition de la personnéité et de l'individualité.

122. Chez les auteurs qui n'utilisent pas les notions d'hypostase ou de personne, l'existence est rapportée à l'individu, mais elle reste opposée à l'essence comme la liberté à la nécessité (voir *infra*).

contenue par elle), de la transcendance ou du dépassement (la personne transcende l'essence ou la nature, permet leur dépassement dans une « extase ») ou du conflit (l'essence ou la nature nie *a priori* la personne en tant qu'altérité et liberté ; sur le plan anthropologique, elle fait obstacle à son émergence, et la réalisation de la personne exige une lutte contre les tendances de la nature [assimilées aux lois générales de celle-ci ou à la « loi naturelle[123]] et un dépassement de celle-ci[124]).

Cette opposition s'explique par une conception très particulière, définie *a priori*, tant de la personne, que de l'essence ou de la nature.

b. Une conception négative de l'essence ou de la nature.

L'une des raisons de l'opposition que nous venons de mentionner est une conception *a priori* négative ou péjorative de l'essence ou de la nature[125] en général, c'est-à-dire qu'il s'agisse de l'essence ou de la nature divine ou, plus encore, de l'essence ou de la nature humaine.

L'essence est perçue 1) comme étant dépourvue par soi de réalité et d'existence, et donc comme n'ayant aucun contenu ni aucune valeur ontologique, autrement dit aucune réalité véritable ; 2) comme excluant ou niant l'hypostase ou la personne en son altérité, son identité et son unicité ; 3) comme étant, en tant que

---

123. Dans son dernier livre, ZIZIOULAS insiste de nouveau sur ce point (cf. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 56-58).

124. Nous avons précisé « sur le plan anthropologique », puisque, en Dieu, la personnéité est d'emblée accomplie dans sa plénitude et que, comme juge bon de le préciser Zizioulas, « dans l'existence de Dieu nature et substance coïncident pleinement avec la personnéité, et aucun conflit entre les deux êtres n'est concevable » (« On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 64). Cela n'empêche pas le même auteur d'opposer, en ce qui concerne Dieu aussi, essence ou nature et personne, et à donner maintes fois comme argument que si, en Dieu, la personne ne précédait pas ontologiquement l'essence ou la nature, la personne serait déterminée par elle et ne serait pas libre, une idée que l'on rencontre souvent aussi chez Yannaras.

125. Les deux notions apparaissent comme équivalentes chez YANNARAS (cf. *La Liberté de la morale*, p. 14, 15, 16 et *passim* ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 82 et *passim*) et chez ZIZIOULAS, *L'Être ecclésial*, Introduction, p. 13, 14 ; « On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood », p. 41 (= *Communion and Otherness*, p. 107) ; « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 56. L'usage de la première est cependant prédominant, et la seconde reçoit une connotation plus concrète et est appliquée le plus souvent à l'homme en tant qu'être créé et dans ses rapports avec l'ensemble de la nature (au sens courant) créée. À noter que, dans les traductions françaises et les textes anglais, le mot grec *ousia* est rendu par « substance » plutôt que par « essence ».

« donné » prédéfini, susceptible de déterminer l'hypostase ou la personne et de lui imposer ses limites, autrement dit comme s'opposant *a priori* à sa liberté ; concernant ce dernier point, de nombreuses expressions de nos deux auteurs montrent que pour eux essence ou nature signifient nécessité[126].

Cela est vrai en particulier pour l'essence ou la nature de l'homme dont le caractère créé implique des limites, en particulier spatio-temporelles, la limite suprême étant la mort[127].

Étant incréée, l'essence ou la nature divine n'est pas soumise à de telles limites, mais Yannaras et Zizioulas gardent l'idée typiquement existentialiste que si l'essence précède l'existence elle la détermine et la limite, et que ce serait le cas pour Dieu Lui-même si Sa personne ne précédait pas Son essence ou Sa nature et n'était pas la cause de celle-ci[128].

La conception négative de l'essence, considérée comme un « donné » préalable qui impose ses limites à l'existence, nie l'identité et l'altérité de l'existant et restreint sa liberté, est un lieu commun de la philosophie existentialiste dans son opposition à la philosophie essentialiste, à l'ontologie (philosophie de l'Être) et à l'onto-théologie (l'application de cette philosophie de l'Être à la théologie). On trouvera à ce sujet de nombreux développements dans les œuvres de Berdiaev[129], mais aussi de Heidegger et de Levinas (dans la pensée desquels la critique de l'onto-théologie est un thème majeur) et de Sartre.

L'insistance très forte (et presque exclusive chez nos deux auteurs) sur les limites spatio-temporelles de la nature humaine et

---

126. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 14-17 et *passim* ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 53-56, 82-83, 118-119 et *passim* ; J. ZIZIOULAS, *L'Être ecclésial*, Introduction, p. 13-14 ; « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 34, 37, 39 ; « Human Capacity and Human Incapacity », p. 409, 410 (= *Communion and Otherness*, p. 214) ; « On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood », p. 41 (= *Communion and Otherness*, p. 107) ; « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 19, 39, 55, 56, 57-58.

127. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 16-17, 22, 23, 26, 27, 28, 36, 45, 100, 196 ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 82, 120 ; J. ZIZIOULAS, *L'Être ecclésial*, Introduction, p. 13-14 ; « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 37, 39, 49, 55 ; « Human Capacity and Human Incapacity », p. 409, 410 (= *Communion and Otherness*, p. 214) ; « On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood », p. 43 (= *Communion and Otherness*, p. 109) ; « Christologie et existence, p. 162, 167-168, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 58, 63-64 ; « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 18, 57-58, 63.

128. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 14-15 ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 51, 52, 54, 55, 82, 120 ; J. ZIZIOULAS, « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 34, 37, et *passim*.

129. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 33-35, 52-53, 79-86.

singulièrement sur la mort est aussi un thème majeur de la pensée existentialiste en général et heideggérienne en particulier.

À la dépréciation métaphysique de la nature, qui souligne ses limites et sa déficience ontologique, s'ajoute une dépréciation spirituelle, qui consiste à considérer que la nature n'est pas seulement marquée par la chute comme conséquence du péché, mais qu'elle s'identifie pratiquement à la chute, ce qui fait du devenir temporel « un changement [négatif] et un déclin sous la menace de la mort[130] ».

La conception négative que Yannaras et Zizioulas ont de l'essence prend la forme d'une véritable exécration qui se rencontre à chaque détour de leur pensée, si bien que le professeur S. Agouridis a qualifié nos deux auteurs d'« ousiomaques » (littéralement : gens qui combattent contre l'essence). Cette attitude amène nos deux auteurs (Zizioulas plus encore que Yannaras) à minimiser la réalité, la place et le rôle de l'essence ou de la nature dans les domaines de la triadologie, de la christologie et de l'anthropologie, où l'on semble avoir affaire à des personnes sans essence ou sans nature, et où tout ce qui s'accomplit s'accomplit sans elles, au niveau de l'hypostase ou de la personne considérée comme la seule réalité véritable[131], le seul objet de « l'ontologie » que nos deux auteurs proposent comme modèle de la théologie orthodoxe contemporaine.

Comme le note I. Ică jr. dans sa brillante critique de Yannaras et de Zizioulas, on a affaire ici à « la réduction de l'existence à la personne » et de « l'ontologie à la personnologie[132] ».

c. *Une conception particulière et négative de l'individualité.*

Dans le domaine de l'anthropologie, l'individualité (le fait d'être un individu) – qui correspond aussi à ce que Zizioulas, et parfois Yannaras à sa suite, appellent l' « hypostase biologique » – est appréhendée par nos deux auteurs comme une catégorie d'ordre naturel, surtout biologique (secondairement psychologique

130. J. ZIZIOULAS, « Human Capacity and Human Incapacity », p. 419 (= *Communion and Otherness*, p. 223).

131. On pourrait citer de nombreux passages où nos deux auteurs affirment l'identification de l'être de Dieu ou de l'homme à la personne. Par exemple ZIZIOULAS écrit : « L'"être" de Dieu s'identifie à la Personne » (« Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 35).

132. « Persoană sau/şi ontologie în gândirea ortodoxă contemporană », p. 374, 383.

et sociologique), mais avec une connotation négative, et cela à plusieurs niveaux :

1) elle est constituée par un ensemble de traits naturels – biologiques ou psychologiques –, sociologiques ou des qualités morales qu'elle a, dans des proportions variables, en commun avec d'autres individus (et qui constituent la personnalité[133] au sens ordinaire ou le caractère) ; elle n'est donc pas unique ou radicalement « autre » ; elle est un nombre qui peut être sujet à addition ou à combinaison ;

2) elle signifie l'enfermement objectif dans le domaine de l'essence ou de la nature, la soumission à ses limites, et de ce fait implique l'absence de liberté ; l'individualité subit spécialement les limites (en particulier spatio-temporelles) de la nature créée, ce qui la voue à la désintégration et à la mort ;

3) en partie pour la raison précédente, elle est synonyme de repli sur soi, de renfermement, et signifie donc l'absence de communion avec autrui (qu'il s'agisse de Dieu ou des hommes) ; elle est en ce sens concevable en elle-même (et non en relation) ;

4) elle se caractérise spirituellement – cela va de pair avec les caractéristiques précédentes – par l'égocentrisme et l'égoïsme (à l'opposé de l'amour) ;

5) elle implique une particularisation et un morcellement de la nature, les différents individus divisant la nature en se l'appropriant chacun pour soi ;

6) elle se caractérise par une déficience ontologique (elle est éloignement de l'Être et perte de l'Être).

Par tous ces caractères elle est opposée à la personnéité – qui, comme nous allons le voir, possède selon nos auteurs des caractéristiques contraires – et constitue un obstacle à l'émergence et au développement de celle-ci[134].

Cette conception de l'individu et son opposition à la personne sont également des lieux communs de la pensée personnaliste :

---

133. Pour cette raison, Zizioulas distingue en anglais la *personality* (qui se traduit en français par « personnalité ») et la *personhood* (que l'on peut mieux traduire par « personnéité »).

134. Sur tous les points précédents, cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 17, 18, 19, 22, 26-27 et *passim* ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 102, 106, 113 ; J. ZIZIOULAS, « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 42-45 ; « Human Capacity and Human Incapacity », p. 408, 425-426, 428-429, 441 (= *Communion and Otherness*, p. 213, 229-230, 232-233, 243-244) ; « Person and Individual – a "Misreading" of the Cappadocians ? », dans *Communion and Otherness*, p. 171-177, *passim*.

Berdiaev leur consacre de longs développements[135] ; on les trouve aussi chez Buber[136] et chez Mounier[137]. Dans le domaine de la théologie orthodoxe, on les retrouve chez Lossky[138] (qui a été influencé sur ce point par Berdiaev et par Mounier).

d. Une conception particulière et idéalisée de la notion de personne.

Yannaras et Zizioulas ont une conception très particulière de la personne, qui se situe très nettement, comme nous l'indiquons à propos de ses différents aspects, dans la ligne de la philosophie personnaliste et existentialiste moderne. Selon eux[139] :

1) Il convient de récuser la définition, qui a son origine dans la philosophie latine médiévale, de la personne comme « substance individuelle de nature rationnelle », de même que celle, de caractère subjectiviste, valorisée par la pensée occidentale moderne, qui la conçoit avant tout comme un sujet conscient (ou un « axe de

135. Voir par exemple *Cinq méditations sur l'existence*, p. 173-174 ; *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 36-38.

136. *Je et Tu*, p. 98-100. Concernant la perte de l'Être, BUBER note : « L'individu, en se distinguant des autres êtres, s'éloigne de l'Être » (*ibid.*, p. 99) ; « L'individu ne participe à aucune réalité et n'en conquiert aucune » *(ibid.)* ; « Plus l'homme est régi par l'individu, plus le Je s'enfonce dans l'irréel » (*ibid.*, p. 100).

137. Voir par exemple *Le Personnalisme*, Paris, 1929, 12e éd., Paris, 1971, p. 35 s. ; *Manifeste au service du personnalisme*, Paris, 1936. Pour BERDIAEV, « l'individu est une catégorie naturaliste, biologique et sociologique ; il est impossible de le penser autrement que comme une partie d'un tout » (*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 36) ; « L'individu est déterminé par l'hérédité aussi bien biologique que sociale » (*ibid.*, p. 36-37) ; « L'individuel est tiraillé de tous côtés par les forces du monde » (*ibid.*, p. 38) ; « L'individu peut être défini comme étant une partie à la fois subordonnée à un Tout et comme un centre d'auto-affirmation égoïste » (*ibid.*, p. 36) ; « L'individu vit dans l'isolement, préoccupé égocentriquement de lui-même » (*ibid.*, p. 38).

138. Voir par exemple *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 116-117.

139. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 14-20, 41 et *passim* ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 49-57, 77-83, 118 et *passim* ; J. ZIZIOULAS, *L'Être ecclésial*, Introduction, p. 14-15 ; « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 32, 33, 36-37, 43, 45-46, 48-58 ; « Human Capacity and Human Incapacity », p. 406-410 (= *Communion and Otherness*, p. 211-214) ; « On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood », p. 41-42, 43, 44 (= *Communion and Otherness*, p. 107-108, 109, 110) ; « Christologie et existence », p. 170-171, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 66-67 ; « Communion et altérité », p. 126 ; « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 41-42, 57, 70 ; « Person and Individual – a "Misreading" of the Cappadocians ? », dans *Communion and Otherness*, p. 175-177 ; *L'Église et ses institutions*, p. 97, 290, 345 et *passim*.

conscience »). La personne ne se caractérise pas non plus par un ensemble de caractères, de capacités ou de qualités d'ordre naturel, biologique, psychologique, moral, social, etc., lesquels relèvent de l'individualité et non de la personnéité. En effet, la personne est unique, tandis qu'aucune de ces propriétés (ou même aucun groupe de ces propriétés) ne l'est puisqu'elle appartient aussi à d'autres individus[140]. L'unicité de la personne (le fait qu'elle est absolument unique) et son altérité (le fait qu'elle est autre que l'essence et absolument autre que toutes les autres personnes[141]), caractère qui va de pair avec le précédent, font partie de ses caractéristiques fondamentales.

2) La personnéité n'est pas une « catégorie naturelle » ou morale, mais, selon l'expression de Berdiaev, une « catégorie spirituelle[142] ». C'est encore, comme le dit également Berdiaev, une « catégorie axiologique[143] », autrement dit elle est porteuse d'une valeur normative. Ce n'est pas un donné (comme l'essence ou la nature), mais un idéal à réaliser : l'hypostase humaine a pour tâche de « devenir une personne[144] ». Cette réalisation n'est possible que grâce au Christ et dans l'Église. La personne (que Zizioulas appelle aussi, pour cette dernière raison, « hypostase ecclésiale ») est dans sa plénitude une réalité eschatologique, « dont les branches sont dans le présent mais les racines dans l'avenir ».

3) L'homme est à l'image de Dieu en tant que personne[145].

4) La personnéité est la catégorie ontologique par excellence[146].

5) Cela s'explique par le fait que la personne est la cause ou le principe de l'essence ou la nature, et donc la précède et la fonde ontologiquement.

---

140. Cette idée se trouvait chez Berdiaev, mais aussi chez V. LOSSKY (*Théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 116-117).

141. Ces deux définitions de l'altérité apparaissent chez nos auteurs : la première surtout chez Zizioulas, la seconde chez Yannaras.

142. *Cinq méditations sur l'existence*, p. 166 ; *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 25.

143. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 22.

144. Cette idée était déjà très présente dans l'œuvre de BERDIAEV. Pour lui, « la personne est l'idéal de l'homme » (*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 22) ; « le moi a la tâche de réaliser la personne » (*Cinq méditations sur l'existence*, p. 165) ; « la personne doit se créer [...] pendant toute la durée de la vie » (*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 22).

145. Cette idée se trouvait déjà chez N. BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 53 ; cf. p. 54-55.

146. C'est aussi une idée commune de la philosophie personnaliste, que l'on trouve chez BUBER (cf. *Je et Tu*, p. 98-100) ou chez BERDIAEV (*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 80-81 ; p. 82 : « Il n'y a que la personne dont on puisse dire qu'elle existe. »

6) La personne n'est donc pas définie et déterminée par l'essence ou la nature, laquelle ne constitue pas un « donné » qui la limiterait *a priori* et auquel elle serait obligée de se soumettre. La personne est donc libre par rapport à l'essence ou à la nature[147].

7) Cette liberté est une des caractéristiques fondamentales de la personne[148]. C'est par elle qu'elle s'affirme et se réalise[149].

8) L'indépendance de la personne par rapport à l'essence ou à la nature et sa liberté par rapport à leurs limites, se manifestent dans son caractère « extatique » qui est à la fois la possibilité de et la tendance à sortir de soi et de se dépasser pour entrer en relation avec les autres personnes, humaines et divines. C'est ainsi que la personne s'actualise et s'accomplit[150].

9) La personne est donc fondamentalement un être « en relation », qui peut même se définir par ce caractère relationnel[151].

---

147. Cette idée occupait une place centrale dans la philosophie de BERDIAEV : « La réalisation de la personne n'est pas autre chose que la conquête de la liberté intérieure, d'une liberté désormais dégagée de toute détermination venant du dehors » (*Cinq méditations sur l'existence*, p. 204 ; cf. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 27) ; « La personne est un être libre » (*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 25). « La personne est indépendante de la nature » (*ibid.*, p. 27). « Ce qui caractérise la personne, c'est la liberté, l'indépendance par rapport à la nature » (*ibid.*, p. 37). À la différence de l'individu, « la personne n'est pas déterminée par l'hérédité biologique et sociale, elle exprime la liberté de l'homme, la possibilité d'une victoire sur le déterminisme du monde » (*ibid.*, p. 37-38). Mais on peut trouver aussi les racines de cette idée chez d'autres penseurs existentialistes (Heidegger, Sartre) qui la tiennent de Husserl et de Kant (voir les parallèles éclairants établis par N. LOUDOVIKOS, « Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position », *Heythrop Journal*, 48, 2009, p. 2-3),

148. Il s'agit d'un thème fondamental du personnalisme et de l'existentialisme, dont on pourrait trouver d'innombrables références chez les philosophes appartenant à ces courants.

149. L'idée était déjà présente chez BERDIAEV : « La réalisation de la personne est l'affranchissement de toute servitude » (*Cinq méditations sur l'existence*, p. 205).

150. YANNARAS, dans sa thèse *La Personne et l'Éros*, a développé cette conception extatique de la personne en se référant surtout à Heidegger (qui utilise le concept d'extase). ZIZIOULAS l'a reprise tout en exprimant, en suivant Levinas, des réserves par rapport à la position de Heidegger (« Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 37-39, n. 30). Il est à noter cependant que cette idée était déjà très présente chez BERDIAEV : « L'homme est un être qui se dépasse, qui se transcende. C'est grâce à ce dépassement, à cette transcendance que l'homme réussit à réaliser en lui la personne » (*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 30) ; « Ne mérite d'être considéré comme une personne que l'homme capable de sortir de lui-même pour aller vers les autres et vers autre chose » (*ibid.*, p. 45) ; « La personne se trouve placée devant le transcendant et, en se réalisant, elle transcende » (*ibid.*, p. 55).

151. C'est un lieu commun de la philosophie personnaliste, mais aussi de l'existentialisme. On trouve cette idée très fortement affirmée chez BERDIAEV :

10) La forme par excellence que prend cette relation est la communion. C'est en particulier cette relation de communion qui confère à la personne son identité et son altérité (chaque personne est un élément ontologique irremplaçable de la relation, et est affirmée par les autres comme unique et ayant une valeur absolue).

11) Cette communion est la forme par excellence de la relation parce que celle-ci s'y réalise librement dans l'amour[152].

12) De ce point de vue la vie de la personne humaine a son modèle dans la vie trinitaire, et la personne humaine est à l'image et à la ressemblance de la Trinité.

13) Le caractère extatique de la personne humaine signifie, en tant que dépassement de son essence ou de sa nature créée et de ses limites (en particulier spatio-temporelles) qu'elle appartient au domaine de l'incréé, de l'infini, et qu'elle est donc fondamentalement une catégorie surnaturelle[153]. Elle est, dit Zizioulas, « *dans* ce monde mais pas *de* ce monde[154] ».

« La personne, métaphysiquement, a besoin de communier avec autrui » (*Cinq méditations sur l'existence*, p. 173) ; « la personne suppose l'existence d'autres personnes et la communion avec elles » (*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 35) ; « je ne puis pas dire moi sans énoncer et poser déjà par ce seul acte le toi et le nous. [...] Le toi c'est un autre moi et le nous le propre contenu du moi » (*Cinq méditations sur l'existence*, p. 113) ; « la personne, pour se réaliser, suppose la communauté » (*ibid.*, p. 187). On la trouve aussi chez BUBER : « Au commencement est la relation » (*Je et Tu*, p. 38) ; « l'homme devient un Je au contact du Tu » (*ibid.*, p. 52) ; « la personne apparaît au moment où elle entre en relation avec d'autres personnes » (*ibid.*, p. 97) ; « celui qui est dans la relation participe à une réalité. [...] Où manque la participation, il n'y a pas de réalité » (*Je et Tu*, p. 97-98). On la retrouve également chez LEVINAS (voir en particulier *Totalité et infini*, La Haye, 1974 et *Le Temps et l'Autre*, Montpellier, 1979). Elle n'est pas non plus absente de la philosophie de Heidegger pour qui la coexistence est constitutive de l'être-au-monde *(Dasein)* : « être-avec-autrui *(Mitsein)* est une détermination de l'être-au-monde *(Dasein)* en tant que mien » (*Sein und Zeit*, p. 152-153).

152. Cette idée a été abondamment développée par BERDIAEV : « La personne est inséparable de l'amour » (*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 58) ; « La personne est très étroitement liée à l'amour. C'est par l'amour qu'elle se réalise, par lui que la communion vient à se réaliser » (*Cinq méditations sur l'existence*, p. 201) ; « L'amour d'une personne, c'est la perception de son identité et de son unité » (*ibid.*, p. 102).

153. C'était aussi une idée chère à BERDIAEV : « La personne n'est pas, comme l'individu, un phénomène naturel ; elle n'est pas donnée dans l'ordre de la nature » (*Cinq méditations sur l'existence*, p. 166) ; « la personne est constituée essentiellement par l'union du fini et de l'infini » (*ibid.*, p. 180). La personne humaine « dépasse l'humain » ; elle est « humano-divine » ; l'homme contient pour ainsi dire deux natures », il porte en lui une image qui est à la fois humaine et divine (*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 47-48). Cependant, au-delà de Berdiaev et du courant personnaliste et existentialiste, il est possible de trouver les sources de cette opposition entre la personne comme réalité fondamentale (ontologique), transcendantale (supra-empirique), libre de

14) Pour ces raisons, la personne s'identifie pratiquement à la grâce[155].

15) Par opposition à l'individu qui correspond à un fragment de la nature et qui divise celle-ci en se l'appropriant pour lui-même, la personne englobe, comprend et porte en elle toute la nature. Elle est autrement dit catholique au sens étymologique de ce terme (*kath'olon*, selon le tout)[156].

e. La primauté de l'hypostase/de la personne sur l'essence/la nature.

Un thème particulièrement important de la pensée de Yannaras et de Zizioulas est que l'hypostase ou la personne a une priorité par rapport à l'essence ou à la nature et possède la primauté par rapport à elles. Cette primauté se manifeste :

— dans son caractère ontologique : l'hypostase ou la personne est « ontologiquement ultime » ou « ontologiquement première[157] » ; elle a une réalité absolue, alors que l'essence ou la nature n'a pas d'existence en soi ; de ce fait, seule la personne a un caractère ontologique – d'où le non d'« ontologie de la personne » parfois donné par les deux auteurs à leur système –, l'essence et la nature sont exclues du domaine de l'ontologie ;

---

toute détermination, opposée à la nature (réalité empirique, phénoménale, soumise au déterminisme) dans l'idéalisme allemand et jusque dans l'oppostion qu'établit Kant entre le Je transendantal dans sa réalité nouménale et le moi empirique dans sa (moindre) réalité phénoménale. Voir à ce sujet les intéressants rapprochements établis par N. LOUDOVIKOS, « Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position », *Heythrop Journal*, 48, 2009, p. 2-3,

154. « Human Capacity and Human Incapacity », p. 420 (= *Communion and Otherness*, p. 224).

155. Comme le font remarquer I. ICĂ jr., « Persoană sau/şi ontologie în gândirea ortodoxă contemporană », p. 374, et N. LOUDOVIKOS, « Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position », *Heythrop Journal*, 48, 2009, p. 3.

156. Cette idée se rencontrait déjà chez BERDIAEV : « La personne s'emplit d'un contenu universel » (*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 37) ; « seule la personne est capable d'avoir un contenu universel » (*ibid.*, p. 21) ; « la personne est le potentiellement universel » (*ibid.*, p. 23) ; « chaque homme particulier contient l'universel de l'existence humaine » (*ibid.*, p. 81) ; « C'est l'homme particulier, unique, qui contient l'humanité universelle, sans entrer dans sa composition comme une simple partie subordonnée » (*ibid.*, p. 85). Elle a été reprise par V. LOSSKY (*À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 104).

157. Ces deux expressions sont souvent utilisées par Zizioulas.

— dans le fait que c'est la personne qui fait exister l'essence ou la nature et qui est constitutive de l'être ; l'être se ramène ainsi à la personne. Ce fait a un fondement trinitaire : c'est la personne du Père qui est la cause de l'essence divine, non seulement pour les deux autres personnes divines mais pour Lui-même[158] ;

— dans la liberté de la personne qui lui permet de n'être aucunement dépendante de l'essence ou de la nature, de n'être pas définie par elle, de n'être aucunement déterminée par elle et de n'être pas soumise à ses limites, mais au contraire de les transcender, de leur échapper ou de les dépasser[159].

Cette idée de la primauté de la personne sur l'essence ou la nature n'est pas originale : elle se trouve chez Berdiaev[160] ; elle s'accorde avec le principe de la philosophie existentialiste selon lequel « l'existence précède l'essence » (Sartre) et s'oppose à la conception de la philosophie grecque antique et à celle attribuée à la théologie latine selon lesquelles l'essence précède (voire transcende) et détermine l'hypostase/les hypostases.

Cette conception se traduit par une minimisation, une dévalorisation de l'essence ou de la nature (ou encore des énergies, qui se rattachent à celle-ci).

Si l'on récapitule brièvement l'ensemble de ces éléments, on ne peut que constater, avec le père I. Ică jr., que « les deux visions [de Yannaras et de Zizioulas] se fondent sur un système de réductions, plus précisément sur quelques équations réductrices d'origine existentialiste » :

— essence = nature = donné = nécessité = loi

— personne = relation = liberté = amour = grâce[161].

---

158. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 14-15 ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 54, 55 ; J. ZIZIOULAS, « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 34-35 ; « On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood », p. 37-38, 40-41 (= *Communion and Otherness*, p.103-104, 106-107).

159. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 14-17 et *passim* ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 53-57, 82-83, 119 et *passim* ; J. ZIZIOULAS, « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 29-35, *passim* ; « Human Capacity and Human Incapacity », p. 408, 409-410, 414 (= *Communion and Otherness*, p. 213, 214, 219).

160. « La personne est plus primitive que l'Être. C'est ce qui constitue la base du personnalisme » (*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 82).

161. « Persoană sau/şi ontologie în gândirea ortodoxă contemporană », p. 374. L'identification de la nature à la nécessité et de la personne à la liberté et à la grâce est également signalée par N. LOUDOVIKOS, « Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position », *Heythrop Journal*, 48, 2009, p. 3-5. A. TORRANCE (« Personhood and Patristics in Orthodox Theology : Reassessing the Debate », *Heythrop Journal*, 52, 2011, p. 702-703) conteste la critique de Loudovikos sur ce point, mais celle-ci rejoint celle d'autres auteurs et c'est Torrance qui a mal lu et mal compris Zizioulas.

f. Le caractère non patristique de la conception de l'essence (ou de la substance), de la nature, de l'hypostase, de la personne et de l'individu dans les théories personnalistes de Yannaras et de Zizioulas.

Yannaras et Zizioulas prétendent s'appuyer sur les Pères – en particulier sur les Cappadociens – pour justifier leurs théories personnalistes[162].

Zizioulas affirme au début de son célèbre article sur la personne que « la personne aussi bien comme concept que comme réalité vécue est un pur rejeton de la pensée patristique[163] ». Cette affirmation est peut-être vraie pour ce qui est des personnes divines, mais certainement pas pour ce qui est de la personne humaine. V. Lossky qui a pourtant fait de la personne un thème central de ses écrits écrivait plus modestement : « Pour ma part, je dois avouer que, jusqu'à présent, je n'ai pas rencontré ce qu'on pourrait appeler une doctrine élaborée de la personne humaine dans la théologie patristique, à côté d'enseignements très nets sur les personnes ou hypostases divines », et posait préalablement la question de savoir « dans quelle mesure notre désir de trouver une doctrine de la personne humaine chez les Pères des premiers siècles est légitime ». « Ne serait-ce pas, ajoutait-il, vouloir leur attribuer des conceptions qui peut-être leur sont restées étrangères et que nous leur prêterions néanmoins, sans nous rendre compte à quel point, dans notre manière de concevoir la personne humaine, nous dépendons d'une tradition philosophique complexe, d'une pensée qui a suivi des voies très différentes de celles qui pourraient se réclamer de la tradition proprement théologique[164] ? »

En ce qui concerne la notion théologique de personne, on doit tout d'abord faire remarquer à nos deux auteurs que les Cappadociens, même s'ils ont une importance capitale dans le domaine de la théologie trinitaire, ne représentent pas à eux seuls toute la tradition patristique[165]. Cependant, si l'on accepte de ne se référer

162. Cf. C. YANNARAS, *Philosophie sans rupture*, p. 174-188 ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 53-54 ; J. ZIZIOULAS, « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 29-35 ; « The Father as Cause : Personhood Generating Otherness », dans *Communion and Otherness*, p. 118-154, *passim* ; « Person and Individual – a "Misreading" of the Cappadocians ? », dans *Communion and Otherness*, p. 171-177.

163. Cf. « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 23.

164. *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 109.

165. Voir à ce sujet les remarques de A. DE HALLEUX, « Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens ? Une mauvaise controverse »,

qu'aux Cappadociens, on peut constater que l'interprétation qu'en donnent Yannaras et Zizioulas est à la fois partielle et partiale. Cela a été démontré entre autres et à des degrés divers par I. Panagopoulos[166], A. de Halleux[167], J. G. F. Wilks[168], L. Turcescu[169], V. Harrison[170] et N. Loudovikos[171].

Si l'on se réfère à saint Maxime le Confesseur – un auteur souvent cité par Yannaras et par Zizioulas – on peut constater un décalage plus important encore entre la pensée de nos deux auteurs et la sienne : nul Père n'a développé une conception aussi positive de la nature ni ne s'est montré aussi soucieux de préserver l'équilibre, tant sur le plan de l'anthropologie que sur ceux de la triadologie et de la christologie, entre hypostase/personne et essence/nature[172]. Par ailleurs saint Maxime a donné de l'hypostase,

---

Revue théologique de Louvain, 17, 1986, p. 141-142, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 227-228. Celui-ci rappelle notamment l'importance fondamentale, pour la théologie orthodoxe, de saint Athanase et saint Cyrille d'Alexandrie.

166. « Ὀντολογία ἢ θεολογία τοῦ προσώπου. Ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς Τριαδολογίας στὴν κατανόηση τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου », *Synaxè*, 13, 1985, p. 63-79 ; 14, 1985, p. 37-47.

167. « Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens ? Une mauvaise controverse », *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, p. 132-155, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 218-241. Les critiques du père DE HALLEUX s'adressent surtout à Zizioulas ; bien que connaissant les positions de Yannaras, il ne juge pas possible de s'y arrêter, pour la raison que les affirmations de celui-ci sont trop générales et ne sont étayées par aucune référence précise (*ibid.*, p. 218).

168. « The Trinitarian Ontology of John Zizioulas », *Vox evangelica*, 25, 1995, p. 63-88.

169. « Prosopon and Hypostasis in Basil of Caesarea's Against Eunomius and the Epistles », *Vigiliae Christianae*, 51, 1997, p. 375-395 ; « "Person" versus "Individual", and other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa », *Modern Theology*, 18, 2002, p. 527-539 ; *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford et New York, 2005. Les critiques de Turcescu s'adressent également à Zizioulas pour la raison que c'est surtout lui qui, dans plusieurs articles, a développé cette référence aux Cappadociens. A. PAPANIKOLAOU a tenté d'apporter une réponse au second article de Turcescu (« Is John Zizioulas an Existentialist Disguise ? Reponse to Lucian Turcescu », *Modern Theology*, 20, 2004, p. 601-604) mais celle-ci paraît bien faible, d'autant plus que Turcescu a développé et renforcé son argumentation dans son livre sur Grégoire de Nysse publié ultérieurement.

170. « Yannaras on Person and Nature », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33, 1989, p. 287-288 ; « Zizioulas on Communion and Otherness », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 42, 1998, p. 273-300 *(passim)*.

171. « Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position », *Heythrop Journal*, 48, 2009, p. 3-4.

172. Voir J.-C. LARCHET, *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996.

de la personne et de l'individu des définitions qui ne correspondent nullement à celles que donnent nos deux auteurs[173].

Cette dernière remarque s'applique également à saint Jean Damascène[174].

Sur divers sujet, nous ferons apparaître dans la suite de cette étude d'importantes divergences entre la pensée de Yannaras et de Zizioulas et celle de saint Maxime le Confesseur. Nous voudrions ici nous arrêter sur un point important, concernant les notions de *logos* de nature (λόγος φύσεως) et de mode d'existence (τρόπος ὑπάρξεως).

Contrairement à ce que suggère Zizioulas dans une étude récente, la notion de *logos* n'a pas chez saint Maxime une connotation personnelle très nette, ni même une connotation de particularité[175], ni du fait d'une relation personnelle au Logos, ni du fait d'une relation particulière avec la notion de différence (διαφορά) entre les êtres. D'une part, lorsque Maxime insiste sur le fait que les *logoi* sont originellement prévus, contenus et unifiés par le Logos, il n'a pas en vue une propriété personnelle, propre et incommunicable, de la personne du Fils (pas plus que quand les Pères soulignent le rôle particulier du Fils dans la création du monde ils ne considèrent qu'il s'agisse d'une œuvre propre à son hypostase, à laquelle le Père et l'Esprit Saint ne seraient pas associés) ni une relation personnelle du Fils avec chaque *logos*, mais plutôt la fonction unificatrice du Logos et le fait qu'il est le principe et la fin de tous les êtres définis par ces *logoi*[176]. D'autre part, s'il est vrai que les êtres sont différencés par des *logoi* différents, il n'en est pas moins vrai qu'ils sont aussi associés, reliés et unis par des *logoi* communs. Comme nous l'avons expliqué ailleurs[177] : « Pour Maxime, un être singulier répond à un *logos* pro-

---

173. Cette divergence a été récemment soulignée par M. TÖRÖNEN, *Union and Distinction in the Though of St Maximus the Confessor*, Oxford, 2007, p. 52-59, où Zizioulas est visé sans être nommé.

174. Le décalage entre la conception de Zizioulas et celle de saint Jean Damascène a été constaté notammment par A. LOUTH, *John Damascene : Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford, 2002, p. 50-53.

175. Cf. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 22-23, section introduite par la remarque suivante : « Ce fut le mérite de Maxime le Confesseur de modifier l'idée de *logos* de sorte qu'elle puisse servir de base à une ontologie de la communion et de l'altérité » ; p. 65 : « le "*logos* de nature" pour Maxime dénote non la nature comme telle mais la nature personnalisée. [...] Le "*logos* de nature" met l'accent sur la nature telle qu'elle est hypostasiée dans une personne ; c'est la particularisation de la nature ».

176. Cf. *Ambigua à Jean*, 7, PG 91, 1077C, 1080A, 1081BC ; 41, PG 91, 1313AB.

177. Introduction à MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, Paris-Suresnes, 1994, p. 20-21.

pre qui le caractérise et fait de lui un individu distinct et unique (*Ambigua à Jean*, 7, 1077C), et lui confère une valeur et un destin propres par rapport à Dieu. Le fait qu'à chaque être existant ou à exister corresponde un *logos* fonde en Dieu même la diversité du monde créé (cf. *ibid.*, 22, 1256D-1257A) et la singularité de chaque être. Cette valorisation du particulier, qui préserve l'indépendance et l'existence individuelle des êtres créés, s'oppose profondément à la conception platonicienne selon laquelle le particulier est une déchéance de l'universel (les Idées ou Essences). Cela n'empêche pas que chaque être réponde en même temps à un *logos* qui le situe dans un genre (γένος), à un *logos* qui le situe dans une espèce (εἶδος), à un *logos* qui définit son essence ou sa nature (Maxime se référant très souvent à ce *logos*, fondamental, de la nature [λόγος τῆς φύσεως]), à un *logos* qui définit sa constitution (κρᾶσις), à des *logoi* qui définissent respectivement sa puissance, son opération, sa passion, mais aussi ce qui lui est propre quant à la quantité, à la qualité, à la relation, au lieu, au temps, à la position, au mouvement, à la stabilité (*ibid.*, 15, 1217AB ; 17, 1228A-1229A), et à un grand nombre d'autres *logoi* qui correspondent à ses multiples qualités. Ce n'est donc pas seulement à un unique *logos* qu'un individu correspond, mais à une multitude de *logoi*, lesquels sont néanmoins unifiés et synthétisés dans son *logos* propre. Certains de ces *logoi* appartiennent aussi à d'autres êtres que lui ; c'est ainsi que si certains *logoi* sont singuliers ou particuliers, d'autres sont généraux ou universels (*ibid.*, 7, 1080A ; 21, 1245B), et qu'une récapitulation intellectuelle dans la contemplation et une unification spirituelle des *logoi* sont possibles en s'élevant du singulier à l'universel à travers les différents intermédiaires et jusqu'à leur Cause (*ibid.*, 41, 1309C). Il y a aussi des *logoi* selon lesquels s'effectuent l'union et la cohésion de ces divers *logoi* au sein d'un même individu et qui lui permettent d'avoir son unité, ou au sein de l'univers entier, ce qui permet notamment l'harmonie des différents constituants de celui-ci et la cohérence des diverses lois qui régissent son fonctionnement (*ibid.*, 17, 1228B-1229A ; 41, 1312B-D). Certains *logoi* déterminent l'ordre de coexistence et de succession des créatures (*ibid.*, 15, 1217A). Certains *logoi* encore définissent l'accroissement ou la diminution quantitatifs des êtres, tandis que d'autres définissent leurs modifications qualitatives (*ibid.*, 15, 1217A). Corrélativement, certains *logoi* assurent la permanence et l'identité des êtres quant à leur nature, leur puissance et leur opération relativement au mouvement qui les affecte respectivement et aux relations qu'ils ont entre eux ; selon ces *logoi*, les êtres "ont un ordre et une

permanence, et ils ne s'écartent en rien de leur propriété naturelle, ni ne se changent en autre chose, ni ne se mélangent" (*ibid.*, 15, 1217A). Certains *logoi* ont ainsi une fonction particularisante, font en sorte que les êtres ne se confondent pas, et donnent à chacun d'être différent, distinct et indépendant de tous les autres ; mais d'autres *logoi* ont corrélativement une fonction unitive et font que toutes les choses ne peuvent connaître de séparation et de dispersion en elles ou entre elles, mais sont en relation et se trouvent unifiées de plus en plus largement selon que l'on s'élève de plus en plus vers l'universel (ainsi les individus sont unis selon le *logos* de l'espèce à laquelle ils appartiennent, les espèces selon le *logos* du genre auquel elles se rattachent), jusqu'à parvenir à une unité suprême (*ibid.*, 41, 1312B-1313B). »

Un deuxième point discutable de l'interprétation de la pensée de saint Maxime par Zizioulas est l'idée que le « mode d'existence (τρόπος ὑπάρξεως) » désigne la personne au point de s'identifier à elle[178], et ne se rapporte donc qu'à elle. Zizioulas note : « Maxime établit clairement et catégoriquement une équivalence entre les termes "mode d'existence (τρόπος ὑπάρξεως)", le "comment" les êtres existent (πώς εἶναι), et l'hypostase personne[179]. » Cela est vrai dans quelques passages et dans un contexte trinitaire où Maxime suit une définition ancienne de l'hypostase comme mode d'existence[180], mais d'autres contextes révèlent une conception différente. La pensée de saint Maxime est beaucoup plus complexe que ne l'imagine Zizioulas en la réduisant à la sienne. Et j'ai longuement montré cette complexité dans une étude antérieure[181]. J'y renvoie le lecteur et j'en rappelle seulement quelques points.

On peut constater que sur soixante-dix occurrences de la dyade *logos-tropos* que l'on trouve dans l'œuvre de saint Maxime, cinq

---

178. Une telle identification est aussi établie par ZIZIOULAS sans référence Maxime. Cf. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 54 : « mode d'existence (= personnéité) ». Elle est habituelle aussi chez C. YANNARAS (cf. *La Liberté de la morale*, p. 14, 16, 18, 20, 26, 99 et *passim* ; *Le Foi vivante de l'Église*, p. 47, 55, 56, 77, 81, 82, 118 [« la Divinité aussi bien que l'humanité ont un mode d'existence commun : la personne »], et *passim*), qui cependant utilise aussi la notion de « mode d'existence » dans d'autres contextes.

179. Cf. J. ZIZIOULAS, « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 23, n. 34. Cf. « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 34.

180. Cf. *Ambigua à Jean*, 67, PG 91, 1401A ; *Ambigua à Thomas*, 1, PG 91, 1036C.

181. J.-C. LARCHET, *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, p. 141-151, 263-273.

seulement se situent dans un contexte trinitaire[182], où saint Maxime donne à ces termes un sens très proche de celui adopté par ses prédécesseurs. Une majorité d'occurrences de ces termes correspond à une transposition et à une adaptation de cette dyade dans les domaines de la christologie (où elle est d'ailleurs utilisée dans des contextes et des sens différents), puis de l'anthropologie et des rapports de l'homme à Dieu, et à cette occasion saint Maxime fait preuve d'originalité.

L'une des connotations principales que saint Maxime confère à ces termes, c'est que le *logos* est fixe, invariant, immuable, inaltérable[183], correspondant en quelque sorte à la loi de la nature[184], tandis que le *tropos* est sujet à diversification, variation, modification ou innovation[185], correspondant à la façon dont une essence existe, dont un principe est appliqué, dont la nature opère ou, s'agissant de l'homme, dont la personne use de ses puissances naturelles ou exerce leur énergie[186]. Ainsi, dans l'*Ambiguum* 42, saint Maxime écrit : « Toute nouveauté, pour parler en général, porte sur le mode (τρόπος) de la chose innovée, mais non sur le *logos* de sa nature ; un *logos* innové, en effet, corromprait la nature, en tant que ne gardant pas inaltéré le *logos* selon lequel elle est ; alors que le mode (τρόπος) innové, le *logos* de la nature étant préservé, montre une puissance miraculeuse en tant qu'elle montre à l'évidence la nature opérante et opérée au-dessus de sa propre loi. Le *logos* de la nature humaine, c'est l'âme et le corps et d'être la nature [constituée] d'une âme raisonnable et d'un corps, tandis que le mode (τρόπος) est l'ordre (τάξις) dans l'opération et

---

182. *Mystagogie*, XXIII, PG 91, 701A, Sotiropoulos, p. 240. *Ambigua à Jean*, 10, PG 91, 1136BC ; 67, PG 91, 1401A. *Ambigua à Thomas*, 1, PG 91, 1036C. *Commentaire du Notre Père*, PG 90, 892D-893A, CCSG 23, p. 54.

183. Cf. *Ambigua à Jean*, 15, PG 91, 1217A ; 42, 1341D, 1345B.

184. Cf. *Ambigua à Jean*, 31, PG 91, 1280A.

185. Ce principe vaut d'une manière générale (cf. *ibid.*, 42, PG 91, 1341D), aussi bien en théologie ou en christologie (cf. *ibid.*, 36, PG 91, 1289BC. *Ambigua à Thomas*, 5, 1052AB, 1053B, 1053D, 1056D) qu'en anthropologie, en cosmologie (cf. *Ambigua à Jean*, 15, PG 91, 1217AB), en ce qui concerne le projet divin et la façon dont il s'accomplit (cf. *ibid.*, 7, PG 91, 1097C), ou les miracles que Dieu accomplit (cf. *ibid.*, 42, PG 91, 1341D-1345A).

186. Dans les *Questions à Thalassios*, la dyade a presque toujours un sens général où le *logos* désigne parfois la simple définition, le plus souvent la norme, et le *tropos* les manifestations diverses de celle-là, la façon dont celle-ci est appliquée, ou le comportement du sujet relativement à elle ; ou encore les *logoi* de la contemplation sont mis en parallèle avec les *tropoi* de la *praxis*. C'est dans le cadre de sa critique de l'origénisme d'une part et du monophysisme, du monoénergisme et du monothélisme d'autre part, que Maxime a donné un sens plus technique à ces termes et à leur relation, que l'on trouve respectivement dans les deux séries d'*Ambigua* et dans les *Opuscules théologiques et polémiques* qui sont dirigés contre ces dernières hérésies.

l'être opéré naturellement, souvent changé et altéré sans cependant que la nature soit en rien changée par lui[187]. »

Dans ce même domaine de l'anthropologie, saint Maxime garde par ailleurs du sens trinitaire de la dyade déjà acquis par ses prédécesseurs l'idée que le *logos* se rapporte à l'essence ou à la nature, tandis que le *tropos* est relatif à l'hypostase ou personne[188].

Il faudrait pourtant se garder d'identifier purement et simplement, sur la base de cette relation étroite du *tropos* avec l'hypostase, le *tropos* à l'hypostatique comme l'ont fait certains commentateurs récents de saint Maxime, quelques-uns allant jusqu'à traduire abusivement τρόπος par « mode hypostatique » et τρόπος ὑπάρξεως ou des expressions équivalentes par « mode d'existence hypostatique ».

Il est vrai que c'est l'hypostase qui définit le *tropos*, qui détermine, en vertu de sa disposition de vouloir et de son choix, la forme en quelque sorte de son mode d'existence. Mais ce mode d'existence est celui de quelqu'un qui hypostasie une nature, qui a et même est[189] une nature[190]. Il n'y a pas, dit saint Maxime, d'hypostase sans nature : « l'hypostase est dans tous les cas une nature [...] On ne saurait concevoir une hypostase sans nature[191]. » Le *tropos uparxeôs* (τρόπος ὑπάρξεως) est le mode d'existence d'une nature hypostasiée. La notion d'existence ne se réfère pas seulement à l'hypostase : elle désigne la nature dans la réalité concrète qu'elle acquiert en tant qu'elle est hypostasiée, assumée et particularisée par une hypostase[192].

Dans le domaine de la christologie, la notion de *tropos* ne peut pas non plus être réduite à une dimension purement hypostatique, comme le fait Zizioulas en affirmant notamment que « l'inno-

187. *Ambigua à Jean*, 42, PG 91, 1341D.

188. Cf. *Opuscules théologiques et polémiques*, 10, PG 91, 136D-137B.

189. Ainsi à propos du Christ, Maxime affirme à maintes reprises qu'Il est Ses natures, sans que cela signifie une confusion de l'hypostase avec la nature ni une réduction de celle-là à celle-ci.

190. F. BRUNE remarque à juste titre : «Le "*tropos*" ne désigne pas une attitude personnelle, un "mode hypostatique" qui caractériserait la personne en elle-même sans se trouver aussi et en même temps dans sa nature. [...] Le "*tropos*" désigne donc autant un mode d'être qu'un mode d'agir. C'est que saint Maxime a bien vu qu'il était impossible de traiter de la personne comme si elle était totalement indépendante de sa nature» (« La rédemption chez saint Maxime le Confesseur », *Contacts*, 102, 1978, p. 147, 148).

191. *Opuscules théologiques et polémiques*, 23, PG 91, 264A.

192. Cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 197.

vation des natures » dont parle Maxime se réfère au mode d'existence hypostatique[193].

J'ai consacré ailleurs un long exposé à la pensée de saint Maxime à ce sujet[194], mais il me paraît indispensable d'y revenir ici, en raison de son importance sur le sujet et pour bien montrer le décalage qu'il y a entre la pensée de saint Maxime et l'interprétation qu'en donne Zizioulas.

Comme l'indique saint Maxime lui-même[195], il convient de distinguer, de la notion de *rénovation*, celle d'*innovation* au sens strict[196], la première désignant le rétablissement de la nature humaine en son état originel, tandis que l'innovation se rapporte d'une part à la nature divine du Verbe en tant qu'elle est unie, selon Son hypostase, à la nature humaine, et d'autre part à la nature humaine du Verbe en tant qu'elle est unie, selon Son hypostase, à la nature divine[197], mais aussi et surtout en tant qu'elle connaît en Lui un mode nouveau d'engendrement, cette innovation permettant justement la rénovation.

Se proposant de commenter la formule de saint Grégoire de Nazianze : « Les natures sont innovées (καινοτομοῦται) et Dieu devient homme[198] », saint Maxime explique très clairement, dans la deuxième partie de l'*Ambiguum* 42 : « Les natures sont inno-

---

193. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 24, n. 34.

194. J.-C. LARCHET, *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, p. 263-273. ZIZIOULAS se référant (superficiellement) à cette étude me reproche (« On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 24, n. 34) une sorte d'incohérence en refusant à un endroit l'association de l'innovation de la nature selon son *tropos* avec le mode hypostatique d'existence et en l'acceptant à un autre endroit, mais mon analyse à cet égard ne fait que refléter la pluralité de significations que Maxime reconnaît à la notion de mode d'existence.

195. Cf. *Ambigua à Jean*, 42, PG 91, 1320A, cité *supra*.

196. Le vocabulaire de Maxime à ce sujet n'est pas absolument rigoureux. Il utilise généralement ἀνανοῶ, ἀνακαινίζω, ἀνακαινόω, ἀνακαινισμός, pour désigner le renouvellement ou la rénovation de la nature, c'est-à-dire sa « remise à neuf », sa restauration en son état originel, mais parfois il utilise καινουργέω dans ce même sens, comme dans *Opuscules théologiques et polémiques*, 15, PG 91, 156CD. Pour désigner l'innovation au sens strict (c'est-à-dire l'introduction de quelque chose de nouveau) il utilise καινοτομέω, καινοτομία, plus rarement καινίζω, mais est tenté d'utiliser ἀνακαινίζω tout en soulignant l'impropriété de ce dernier terme (cf. *Ambigua à Jean*, 42, PG 91, 1320A).

197. Ce type d'innovation qui permet à la nature divine et à la nature humaine d'être unies selon le mode (τρόπος) de l'union selon l'hypostase sans qu'aucune d'elles soit altérée selon son *logos* est évoqué par Maxime en *Opuscules théologiques et polémiques*, 3, PG 91, 48CD : « L'Incarnation est une démonstration éclatante de la nature et de l'économie ; je parle du *logos* naturel des [réalités] unies et du mode de l'union selon l'hypostase, celui-là garantissant, celui-ci innovant les natures, sans mutation ni confusion. »

198. *Discours*, XXXIX, 13, SC 358, p. 176.8-9.

vées, la divine acceptant par libre volonté un engendrement charnel selon nous, d'une manière merveilleuse, par bonté et amour sans mesure pour l'homme ; la nôtre produisant d'une manière extraordinaire, sans semence, pour un Dieu qui incarne, par une institution étrangère contraire à la nature, la chair douée d'une âme raisonnable qui est en tout la même que la nôtre et n'en diffère pas sauf le péché ; et le plus extraordinaire, c'est que rien de la loi de la virginité n'a été retiré par l'engendrement à celle qui est devenue mère. Innovation (καινοτομία) proprement, non seulement le fait que le Dieu Verbe sans commencement, indiciblement engendré par Dieu le Père, soit engendré temporellement selon la chair, mais aussi le fait que notre nature donne sans semence une chair et qu'une vierge enfante sans corruption. Chacun de ces faits rendant manifeste l'innovation cache complètement et montre à la fois le *logos* indicible et inconnaissable selon lequel Il est venu, cela par le mode (τρόπος) au-dessus de la nature et de la connaissance, ceci par le *logos* de la foi à qui il appartient de saisir tout ce qui est au-delà de la nature et de la connaissance[199]. »

On retrouve la même explication plus brièvement dans le dixième des *Quinze chapitres* : « Les natures sont innovées (καινοτομοῦνθαι) et Dieu devient homme. Non seulement la [nature] divine, constante et immobile, mue vers la [nature] mobile et inconstante afin que cesse son déportement. Et pas seulement la [nature] humaine qui, sans semence, au-dessus de la nature, cultive une chair menée à son terme par le Verbe, afin que cesse son déportement[200]. »

On trouve dans l'œuvre de Maxime bien d'autres allusions à cette innovation des natures. Déjà dans ce qui est sans doute l'une de ses toutes premières œuvres, la *Vie de la Vierge*, il note que la Vierge « savait [que le Christ] était [...] l'innovateur et le commutateur des natures comme Il le voulait, Lui qui avait habité son sein plus haut que les natures et préservé sa virginité incorrompue[201] ». Mais souvent c'est la seule innovation concernant la nature humaine qu'il évoque. Dans la 65e des *Questions à Thalassios*, il écrit : « C'est Lui qui a été fait sans semence selon la chair par Dieu seul, et Il a innové les lois des choses établies selon la nature[202]. » Et dans le 5e des *Ambigua ad Thomam* : « Il a innové

199. *Ambigua à Jean*, 42, PG 91, 1313CD.
200. *Quinze chapitres*, 10, PG 90, 1182C.
201. *Vie de la Vierge*, 68, CSCO 479, p. 58.
202. *Questions à Thalassios*, 65, PG 90, 769A, CCSG 22, p. 299.760-764.

les lois de l'engendrement selon la nature, et sans semence d'homme Il est devenu vrai homme[203]. »

Comme cela ressort de ces derniers textes, l'innovation concernant la nature humaine se rapporte au mode selon lequel le Christ est engendré. Cela est explicite dans d'autres passages[204].

À plusieurs reprises, saint Maxime fait intervenir la notion de *logos* à côté de celle de *tropos* afin de montrer que le Christ innove la nature dans son mode (τρόπος) de venue à l'existence mais pas dans le *logos* de son essence, autrement dit que l'innovation de la nature assumée ne la dénature pas, ne change pas ce qui la caractérise essentiellement, et que donc c'est bien notre nature avec ses composantes et toutes ses caractéristiques essentielles que le Verbe assume dès l'origine de Son Incarnation, et non pas une autre nature, ce qui serait le cas si c'était le *logos* même qui était innové. Cela fait l'objet d'une insistance particulière dans l'*Ambiguum* 42 : « Il a accompli le plus réellement nouveau (καινότατον) de tous les mystères, celui de Son Incarnation pour nous, en ce qui concerne le mode (τρόπος) mais non le *logos*, par l'assomption d'une chair au moyen d'une âme intellective, ineffablement conçu sans semence, et engendré vraiment sans corruption homme parfait, ayant une âme intellective avec un corps de cette même conception indicible[205]. » « Devenant vraiment homme, Il confirme qu'Il en a la nature parfaitement, en même temps que l'être, selon la genèse, innovant (καινοτομήσαντα) la seule innovation (καινοτομία) de la nature – j'entends la conception par semence et l'engendrement dans la corruption que la nature avait contractés après la transgression, chutant de l'accroissement divin et spirituel dans l'accroissement quantitatif –, mais non le *logos* de la nature selon lequel elle est et devient, étant, en même temps qu'elle a l'être, née d'une âme raisonnable et d'un corps[206]. »

On retrouve la même explication, plus brièvement, dans le 4[e] *Opuscule théologique et polémique* : « En Lui l'élément humain diffère du nôtre non par le *logos* de la nature mais par le mode (τρόπος) nouveau de la genèse ; étant le même, d'une part, selon l'essence, n'étant pas le même, d'autre part, selon l'absence de semence ; puisque [cet élément humain] n'était pas simple mais

203. *Ambigua à Thomas*, 5, PG 91, 1049B.

204. *Opuscules théologiques et polémiques*, 4, PG 91, 61B ; 20, PG 91, 240B. Ce dernier passage commente le même passage du Pseudo-Athanase que *Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 320BC, éd. Doucet, p. 575-576.

205. *Ambigua à Jean*, 42, PG 91, 1344D-1345A.

206. *Ibid.*, 1341BC.

était celui de Celui qui, en vérité, S'est fait homme pour nous[207]. » De même dans la *Dispute avec Pyrrhus* : « Ce n'est pas le *logos* de la nature qu'a innové, en devenant homme, le Dieu de l'univers – puisqu'Il ne serait plus un homme non plus, s'Il n'avait pas le *logos* de la nature sous tous les rapports sans lacune et sans altération –, mais le *tropos* (τρόπος), c'est-à-dire la conception par semence et l'engendrement par corruption[208]. »

Dans l'*Ambiguum* 42 Maxime présente de manière générale (applicable à d'autres innovations extraordinaires opérées par Dieu dans le cadre de Son économie) la signification que revêt ici la distinction du *logos* et du *tropos* : « Toute innovation, pour parler en général, porte sur le *tropos* de la chose innovée, mais non sur le *logos* de sa nature ; un *logos* innové, en effet, corromprait la nature, en tant que ne gardant pas inaltéré le *logos* selon lequel elle est, alors que le *tropos* innové – le *logos* de la nature étant préservé – montre une puissance miraculeuse en tant qu'elle montre à l'évidence la nature opérante et opérée au-dessus de sa propre loi. Le *logos* de la nature humaine c'est l'âme et le corps et le fait d'être la nature [venue] d'une âme raisonnable et d'un corps, tandis que le *tropos* est l'ordre dans l'opération et l'être opéré naturellement, souvent changé et altéré sans cependant que la nature soit en rien changée par lui[209]. »

Il ressort très clairement de ces textes que l'innovation est bien innovation des natures, et aucunement d'un quelconque « mode d'existence hypostatique », ou d'un supposé « mode d'agir hypostatique », ou encore d'une « modalité hypostatique de la filialité », notions sur la base desquelles ont été construites quelques

207. *Opuscules théologiques et polémiques*, 4, PG 91, 60C.

208. *Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 320C, éd. Doucet, p. 576. Cet extrait fait partie du commentaire de ce passage du PSEUDO-ATHANASE : « Il est né d'une femme, en assumant en Lui-même, dès son façonnement, la forme d'un homme, pour donner une preuve de Sa chair ; sans les volontés charnelles ni les calculs humains, pour donner une image de la nouveauté. Car la volonté était celle de la divinité seule » (*Contr. Apoll.*, II, 10, PG 26, 1148C). Maxime commence par faire remarquer : « Pour qui n'est-il pas clair, si la vue de son âme n'est pas tout à fait obstruée, que ce n'est pas sur le *logos* essentiel mais sur le mode d'existence (τρόπος ὑπάρξεως) du Christ selon la chair qu'Athanase fait porter cet exposé ? Il voulait montrer que l'Incarnation est une œuvre de la seule volonté divine [...] et non le résultat d'un mouvement charnel et de calculs humains, c'est-à-dire du mariage » (*Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 320B, éd. Doucet, p. 575-576). M. DOUCET dans sa traduction met « mode d'origine » plutôt que « mode d'existence » et justifie ainsi sa traduction : « L'expression *"tropos uparxeôs"*, qui peut souvent être rendue par "mode d'existence" semble garder ici son sens originel de "mode d'origine" » (*La Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, Montréal, 1972, p. 735, n. 59 de la traduction).

209. *Ambigua à Jean*, 42, PG 91, 1341D.

interprétations récentes. Ces interprétations, ne percevant pas bien les différents sens que revêt pour Maxime la notion de *tropos*, voient systématiquement dans celle-ci un « mode d'existence hypostatique » (alors que ce dernier qualificatif ne se trouve jamais dans les textes joint à l'expression « mode d'existence »), un « mode hypostatique » (expression qu'on ne trouve pas non plus dans les œuvres de Maxime) ou un « mode d'agir hypostatique» (même remarque). Si dans certains cas le mot *tropos* a bien une connotation hypostatique (que ce soit dans son acception trinitaire originelle ou quand, en anthropologie, comme nous l'avons vu précédemment, et parfois en christologie, comme nous le verrons par la suite, il désigne un mode d'existence défini par la personne ou un comportement choisi par celle-ci), il n'a pas ce sens dans tous les cas et désigne souvent le mode d'existence de la nature elle-même, distingué de son *logos* essentiel (la nature pouvant être ainsi changée quant à son *tropos* sans être altérée quant à son *logos*). C'est le cas quand il s'agit de l'innovation des natures, alors même que le mot *tropos* revêt plusieurs sens.

Tropos peut désigner dans un premier sens le mode de l'union selon l'hypostase, c'est-à-dire la façon dont les natures se trouvent unies l'une à l'autre selon l'hypostase du Verbe, façon neuve d'exister pour chacune d'elles dans la mesure où elles ont ainsi une relation qu'elles n'avaient pas auparavant, ce nouveau mode de relation ne modifiant cependant pas le *logos* de chacune d'elles, la nature divine restant la nature divine sans aucune altération, la nature humaine restant la nature humaine sans aucune modification de ce qu'elle est par essence, ce qui est, au fond, une autre façon d'exprimer le dogme de Chalcédoine.

L'innovation des natures selon le *tropos* peut d'autre part signifier, en ce qui concerne la nature divine, qu'elle se trouve unie, selon l'hypostase du Verbe, à la nature humaine.

Zizioulas pour justifier son idée que le mode d'existence désigne l'hypostase et ne concerne pas la nature avance l'argument que si l'innovation portait sur les natures (en l'occurrence la nature divine), cela impliquerait que dans l'Incarnation, la nature du Père et de l'Esprit serait également innovée puisqu'ils partagent la même nature que le Fils[210]. Mais c'est justement par le fait que le mode d'existence s'applique à la nature en étant distingué du *logos* de cette nature que la nature divine peut être innovée dans le Christ selon son mode d'existence (en connaissant un mode d'existence nouveau où elle est unie à la nature humaine)

---

210. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 24, n. 34.

sans être pour autant changée en Lui et dans le Père et l'Esprit selon son *logos*. Ce mode d'existence nouveau de la nature divine n'est certes pas sans rapport avec l'hypostase du Verbe, puisqu'il a lieu en elle et du fait que la nature divine se trouve unie selon l'hypostase (et non selon la nature) à la nature humaine ; mais cela ne signifie nullement que ce mode nouveau (désigné dans ce contexte comme innovation) soit hypostatique au sens où il s'applique à l'hypostase et non à la nature.

Relativement à la nature humaine, l'innovation est, selon saint Maxime, le fait pour la nature humaine de se trouver unie dans l'hypostase du Verbe à la nature divine selon un mode *(tropos)* tel (ou d'une façon telle) que ses caractéristiques essentielles *(logos)* n'en soient pas altérées.

Mais c'est aussi et surtout (la plupart des textes portent là-dessus[211]) la conception sans semence et l'engendrement sans corruption du Christ (autrement dit Sa naissance virginale). Il y a innovation de la nature quant à son mode (ou *tropos*) de venue à l'existence (ou genèse), par rapport au mode (ou *tropos*) de venue à l'existence consécutif au péché ancestral où la conception se fait par semence et l'engendrement s'effectue dans la corruption. Ce mode nouveau, souligne Maxime, ne porte pas atteinte au *logos* de la nature dans la mesure où la nature humaine du Christ garde bien, malgré ce mode nouveau de venue à l'existence, tous ses caractères essentiels et est notamment composée, dès sa venue à l'être, de ses deux constituants essentiels, l'âme et le corps[212].

Dans l'*Ambiguum* 42, Maxime, avant de citer ce dernier mode d'innovation, présente d'autres exemples d'innovations réalisées par Dieu avant l'Incarnation du Verbe qui sont en fait tous les miracles qu'Il a accomplis sous l'Ancienne Alliance, autrement dit tous les faits qu'Il a produits surnaturellement, c'est-à-dire au-dessus des lois naturelles sans pour autant porter atteinte au *logos* essentiel des choses sur lesquelles portaient ces miracles, par exemple « en transposant en un autre genre de vie contraire à celle charnelle et soumise à la corruption Énoch et Élie ces bienheureux, non par altération de nature, mais par substitution de la di-

---

211. M. DOUCET le remarque : « La nouveauté qui polarise l'attention de Maxime, [...] c'est le mode nouveau de naissance humaine du Christ, mode sans semence ni corruption qui restaure l'incorruptibilité » (« Vues récentes sur les "métamorphoses" de la pensée de saint Maxime le Confesseur », *Science et Esprit*, 31, 1979, p. 271).

212. L'*Ambiguum à Jean* 42 (PG 91, 1316A-1349B) est pour une part importante (1321D-1341C) consacré à la réfutation de la théorie qui affirme que l'âme préexiste au corps et de celle qui affirme au contraire que le corps préexiste à l'âme.

rection et de l'administration de celle-ci ; [...] en honorant Abraham et Sara [...] d'un enfant, contrairement à l'âge, au terme et au temps auxquels est habituellement soumise la nature pour l'enfantement ; [...] sans du tout changer en cela le *logos* selon la nature, en enflammant le buisson sans qu'il brûle ; en changeant de l'eau en sang en Égypte, sans que sa nature lui soit aucunement déniée, l'eau persistant en sa même nature même après qu'elle fut devenue rouge[213] », etc.

Le principe général que saint Maxime énonce pour distinguer *logos* et *tropos* fait clairement apparaître que le *tropos* concerne non pas l'hypostase mais la nature (dans les exemples cités précédemment il s'agit dans presque tous les cas de choses naturelles, et dans les quelques cas où il s'agit de personnes, elles sont considérées non dans leur hypostase mais dans leur nature) : « Toute innovation, pour parler en général, porte sur le *tropos de la chose innovée* [...] ; le *tropos* innové [...] montre une puissance miraculeuse en tant qu'elle montre à l'évidence *la nature opérante et opérée* au-dessus de sa propre loi[214]. » Aussitôt après, saint Maxime précise que « le *tropos* est l'ordre dans l'opérer (ἐνεργεῖν) et l'être opéré (ἐνεργεῖσθαι) naturellement[215] », et, à la fin de la même section, que tout ce qu'Il a fait comme miracles sous l'Ancienne Alliance, «Dieu l'a fait en innovant la nature des choses innovées quant au mode *(tropos)* de l'opération (ἐνέργεια) et non quant au *logos* de l'existence[216] ». Or l'opérer, l'être opéré et l'opération sont d'ordre naturel et non d'ordre hypostatique[217] : cette affirmation sera l'un des leitmotive de saint Maxime dans sa critique du monoénergisme.

---

213. *Ambigua à Jean*, 42, PG 91, 1344A-D. ZIZIOULAS commet un contresens total quand il déduit de ce passage que selon Maxime « seul le *logos* et non le *tropos* de la nature a besoin d'être transformé » (« Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 54, n. 57.

214. *Ibid.*, 1341D.

215. *Ibid.*

216. *Ibid.*, 1344D.

217. Le fait que, s'agissant d'opérations humaines, ce soit l'hypostase qui donne forme au mode de l'opération (cf. *Opuscules théologiques et polémiques*, 10, PG 91, 136D-137A) n'entre pas dans le contexte des cas précédemment cités et n'empêcherait pas que ce soit le *tropos* de la nature (ou plus précisément de son énergie) qui soit changé. Comme le note M. DOUCET (« Vues récentes sur les "métamorphoses" de la pensée de saint Maxime le Confesseur », *Science et Esprit*, 31, 1979, p. 271), « dans ces faits, le mode d'énergie surnaturelle selon lequel les natures sont rénovées n'est pas celui de l'agir libre de l'homme", de la "liberté" personnelle ».

Ce n'est pas seulement en se référant à saint Maxime ou aux Cappadociens, mais en examinant plus largement et avec attention les textes patristiques, que l'on peut constater que les conceptions que Yannaras et Zizioulas ont de l'essence (ou de la substance), de la nature, de l'hypostase, de la personne et de l'individu ainsi que de leurs relations ne suivent pas celles des Pères, mais correspondent plutôt, comme nous l'avons déjà dit, à des constructions philosophiques fortement influencées par les courants personnaliste et existentialiste modernes[218] (même s'il est vrai que certaines données empruntées à ces courants ont été exploitées ou infléchies dans un contexte ou un sens orthodoxe[219]).

Tout d'abord, les notions d'essence et de nature prises en elles-mêmes ne comportent pour les Pères aucune connotation négative. C'est seulement lorsqu'elles sont spécifiées que ces notions sont éventuellement porteuses d'une telle connotation : par exemple l'essence ou la nature *créée* est soumise aux limitations inhérentes au créé, en particulier spatio-temporelles et matérielles (ce qui n'implique d'ailleurs pas nécessairement une connotation négative du point de vue spirituel) ; ou bien la nature *déchue* est marquée par les effets du péché ancestral (notamment du fait qu'elle est passible, corruptible et mortelle[220]). Mais par ailleurs les essences ou les natures créées peuvent être considérées comme définies en leur fondement par les *logoi* divins (si l'on se réfère à la cosmologie de saint Maxime le Confesseur[221]), et comme

---

218. C'est l'avis unanime des patrologues et théologiens qui ont jeté un regard critique sur les écrits de Yannaras et de Zizioulas.

219. Voir les remarques de J. ZIZIOULAS, « Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου », p. 15-19 ; voir aussi A. PAPANIKOLAOU, « Is John Zizioulas an Existentialist Disguise ? Reponse to Lucian Turcescu », *Modern Theology*, 20, 2004, p. 604-605.

220. V. HARRISON fait remarquer que, par exemple, saint Grégoire de Nysse ne voit pas la nature humaine en soi comme mortelle ou sujette à la nécessité biologique. Pour lui, notre vraie nature c'est l'image et la ressemblance divine qui constitue l'intention originale de Dieu lorsqu'il l'a créée, et qui doit trouver à la fin son achèvement. La mortalité et la nécessité biologique, avec tout ce qu'elles comportent, appartiennent aux « tuniques de peau », lesquelles ont été ajoutées lors de la chute (« Yannaras on Person and Nature », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33, 1989, p. 291).

221. Contrairement à ce qu'affirme J. ZIZIOULAS (« On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 64-65), les *logoi* n'ont pas pour saint Maxime un sens seulement eschatologique. Le *logos* d'un être c'est certes sa fin, ce/Celui en vue de quoi/Qui il est, mais aussi son principe ou sa raison essentiels, ce qui le définit fondamentalement. En ce qui concerne le *logos* de la nature humaine, sa réalité originelle et actuelle (et pas seulement eschatologique), son rapport à la nature humaine et le caractère positif que lui reconnaît originellement saint Maxime, nous remarquions dans une autre étude (*La Divinisation de l'homme*

porteuses (à des degrés divers) d'énergies divines[222], ce qui leur donne aussi un caractère éminemment positif.

Les puissances et énergies de la nature humaine sont considérées par les Pères comme susceptibles de s'exercer « contre nature », mais aussi « selon la nature », ce qui ne témoigne pas d'une conception positive de la nature dans ce dernier cas seulement mais en général, où la nature (référée à l'orientation et au dynamisme fondamental que lui a conférés le Créateur[223]) est considérée comme normative.

L'idée de nos deux auteurs que la nature humaine est en soi déterminante ou limitative de la liberté de l'homme, et que la personne ne serait pas libre si elle ne possédait pas en tant que telle, de par son caractère extatique, le moyen de dépasser les limites de son essence et de sa nature et de les transcender est une idée existentialiste et non pas une idée patristique. Comme nous le verrons par la suite plus en détail, les Pères grecs considèrent que la vraie liberté de l'homme appartient non à sa personne mais à sa nature et ne voient pas dans la nature en soi une réalité nécessitante d'un point de vue spirituel. Saint Maxime dit même très clairement : « Non seulement la nature divine et incréée n'a rien de naturel qui soit soumis à la nécessité, mais la nature spirituelle et créée [c'est-à-dire celle de l'homme] non plus[224]. » Pour affirmer le caractère nécessitant ou déterminant de la nature humaine, nos deux auteurs ont tendance à se focaliser sur son caractère créé et mortel, et sur ses limites spatio-temporelles. On peut leur objecter que ces limitations n'empêchent pas l'homme d'être libre spirituellement : avant même d'être libéré définitivement de la mort elle-même (ce

---

selon saint Maxime le Confesseur, Paris, 1996, p. 125) : « Le *logos* de la nature de l'homme, c'est la définition de la nature humaine selon le projet divin, telle que Dieu l'a conçue et voulue avant les siècles en Son Conseil, et telle donc aussi qu'Il l'a réalisée en la créant. C'est donc aussi ce qui définit fondamentalement, caractérise essentiellement l'homme au sortir des "mains de Dieu". C'est encore la nature humaine en sa qualité de création "bonne", en sa (relative) perfection originelle. Ainsi Maxime note qu'il n'y a rien de mauvais, ni "absolument rien de déraisonnable dans le *logos* de la nature" (*Commentaire du Notre Père*, CCSG 23, p. 66.680-681), que "la nature d'elle-même est pure et sans tache" (*ibid.*, CCSG 23, p. 69.742-743). »

222. Voir par exemple CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Epistulae paschales*, X, 4.130, SC 392, p. 230 ; *De sancta trinitate dialogi*, V, 570.7-8, SC 237, p. 336 ; *Commentarii in Joannem*, 2.699.14 ; MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, 2, CCSG 7, p. 51 ; 13, CCSG 7, p. 95 ; *Ambigua à Jean*, 7, PG 91, 1077C ; 42, 1329A.

223. En ce qui concerne la pensée de saint Maxime le Confesseur à ce sujet, voir notre étude *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, p. 125-131.

224. *Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 293B.

qui s'accomplira au jour de la résurrection), le chrétien reçoit par la grâce du Christ, d'être dès maintenant libéré du pouvoir de la mort (comme aussi, à un autre niveau, du pouvoir du péché et du pouvoir du diable).

L'idée que l'on rencontre maintes fois chez Yannaras et chez Zizioulas selon laquelle c'est parce que Dieu, en tant que personne, transcende Son essence et Sa nature (notamment en en étant le principe et la cause) et que sinon Il serait déterminé par elle ou soumis à ses limites, est quant à elle proprement incompréhensible en dehors d'*a priori* existentialistes, car l'essence ou la nature divine est illimitée et infinie et ce n'est que volontairement que Dieu peut poser une existence limitée (comme lorsqu'Il crée le monde) ou Se limiter Lui-même (par exemple dans la kénose du Fils lorsqu'Il Se fait homme). C'est précisément cette idée que Dieu *doit* transcender Son essence pour être libre qui comporte une détermination[225] !

En ce qui concerne les notions d'hypostase et de personne (dont l'usage s'est répandu successivement dans les domaines de la triadologie, de l'anthropologie et de la christologie[226]), les Pères les ont considérées comme quasiment synonymes dès lors que, au IVe siècle et après beaucoup de difficultés[227], la personne a été identifiée à l'hypostase, et surtout dès le moment où le second concile œcuménique (Constantinople, 381) a posé officiellement l'équivalence des deux notions, confessant « une seule divinité, puissance et essence du Père, du Fils et du Saint-Esprit [...] en *trois hypostases* absolument parfaites *ou trois personnes* parfaites[228] ». Saint Grégoire de Nazianze par exemple note : « Quand je dis Dieu, soyez frappés par l'éclair d'une lumière unique et de trois lumières : trois en ce qui concerne les particularités (κατὰ τὰς ἰδιότητας) ou encore *les hypostases* – si l'on veut les appeler ainsi – *ou les personnes*, car nous n'engagerons aucune lutte entre nous pour les noms, tant que les syllabes différentes nous porte-

---

225. V. LOSSKY lui-même notait que ce serait un non-sens d'attribuer à Dieu les concepts de liberté et de nécessité (*Théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 44).

226. Pour une bonne analyse de l'histoire et du sens des notions de *prosôpon* et d'*hypostasis* chez les Pères, voir B. MEUNIER (éd.), *La Personne et le Christianisme ancien*, Paris, 2006.

227. Voir à ce sujet l'étude de A. DE HALLEUX, « "Hypostase" et "personne" dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375-381) », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 79, 1984, p. 313-369, 625-670, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 113-214.

228. *Les Conciles œcuméniques*, 2, *Les Décrets*, Paris, 1994, p. 80.

ront vers une même pensée[229]. » Et Théodoret de Cyr : « De même que le nom d'homme est le nom commun de toute la nature humaine, de même l'essence divine désigne la sainte Trinité, tandis que l'hypostase manifeste une personne comme le Père, ou le Fils, ou le Saint-Esprit. Car nous disons, en suivant les définitions des saints Pères, que *l'hypostase, la personne* et la particularité (ἰδιότης) *sont la même chose*[230]. » Saint Maxime s'exprime d'une manière plus radicale encore : « *Hypostase et personne : même chose* ; les deux ont en effet le particulier et le propre en tant que circonscrits en eux, mais sans posséder dans sa pluralité ce qui est prédiqué naturellement[231]. » De même saint Jean Damascène : « *Les saints Pères ont appelé hypostase [et] personne [...] la même chose*[232]. »

Parce que les Pères considèrent comme équivalentes les notions d'hypostase et de personne et les caractérisent comme une essence avec des propriétés particulières, ou comme un être distinct en nombre, par ses propriétés particulières, des autres êtres de la même nature ou essence, l'extension qu'ils donnent à ces concepts est très vaste. Contrairement à ce que l'on pense aujourd'hui sous l'influence de la pensée personnaliste moderne, la notion de personne, pour eux, d'une part ne s'applique pas exclusivement aux personnes divines, angéliques et humaines, et d'autre part ne comporte pas les connotations spirituelle et axiologique que le personnalisme religieux lui attache ; elle ne comporte pas non plus l'idée, également liée au personnalisme moderne, que la personne est un être doué d'esprit, d'intellect ou de raison, de conscience, de capacité d'autodétermination ou de libre arbitre et de volonté[233]. C'est ainsi que pour les Pères, un cheval, un bœuf, un chien ou n'importe quel animal peut être qualifié de « personne » aussi bien qu'un être humain. Ainsi saint Grégoire de Nysse note : « Une chose se distingue d'une autre chose soit par l'essence, soit par l'hypostase, soit par l'essence et par l'hypostase ; ainsi c'est par l'essence que l'homme se distingue du cheval, c'est par l'hypostase que Pierre se distingue de Paul, et c'est par l'essence et par l'hypostase que telle hypostase de l'homme se distingue de

229. *Discours*, XXXIX, 11, SC 358, p. 170-172.
230. *Eraniste I*, éd. Ettlinger, Oxford, 1975, p. 65.
231. *Opuscules théologiques et polémiques*, 14, PG 91, 152A.
232. *Dialectica*, 44, PTS 7, p. 109.
233. Voir à ce sujet les remarques très justes de M. TÖRÖNEN, *Union and Distinction in the Though of St Maximus the Confessor*, Oxford, 2007, p. 52-59.

telle hypostase du cheval[234]. » Comme le remarque M. Törönen, « non seulement saint Maxime est d'accord avec une telle position, mais il la développe et la systématise[235] ». « Les êtres qui sont unis selon une même essence ou nature – c'est-à-dire qui sont d'une seule et même essence et nature –, écrit le Confesseur, se distinguent les uns des autres par les hypostases ou les personnes, comme c'est le cas des anges, des hommes et de toutes les créatures considérées dans une espèce ou un genre. Car un ange se distingue d'un ange, un homme d'un homme, un bœuf d'un bœuf et un chien d'un chien selon l'hypostase mais non selon la nature et l'essence[236]. » On retrouve la même conception chez saint Jean Damascène[237] qui note : « Le nom d'hypostase signifie l'existence par soi qui a une consistance propre, et, d'après cette acception, il signifie l'individu distinct par le nombre, par exemple Pierre, Paul, tel cheval[238]. » Et ailleurs : « Les saints Pères ont appelé [...] personne [...] ce qui existe par soi en ayant une consistance propre, est constitué d'essence et d'accidents, est distinct par le nombre et désigne quelqu'un de déterminé, par exemple Pierre, Paul, ce cheval[239]. »

La dimension spirituelle et la signification axiologique de la personne tiennent, aux yeux des Pères, moins à la personne elle-même qu'à la nature, qu'elle fait exister d'une manière particulière et concrète. Ainsi, si le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont adorables, c'est parce qu'ils sont des personnes de nature divine ; si Pierre ou Paul sont respectables et aimables, c'est parce qu'ils sont des personnes de nature humaine, laquelle est faite à l'image de Dieu.

En ce qui concerne la notion de personne on ne trouve pas non plus chez les Pères la connotation relationnelle et communionnelle que Yannaras et Zizioulas y mettent à partir de leurs *a priori* personnalistes et existentialistes, au point de définir la personne comme un être en relation ou en communion[240].

---

234. *À partir des notions communes, aux Grecs*, 16, GNO III-1, p. 29.

235. *Op. cit.*, p. 54.

236. *Lettres*, PG 91, 549C. Voir aussi *Opuscules théologiques et polémiques*, 21, PG 91, 248C.

237. Voir A. LOUTH, *John Damascene : Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford, 2002, p. 50-53, qui souligne le décalage entre la conception de J. Zizioulas et celle de saint Jean Damascène.

238. *Dialectica*, 43, PTS 7, p. 108.

239. *Dialectica*, 44, PTS 7, p. 109.

240. Comme le note, entre autres, J. G. F. WILKS, « The Trinitarian Ontology of John Zizioulas », *Vox evangelica*, 25, 1995, p. 82. Voir aussi les remarques de

Les Pères, dans leur définition de l'hypostase, ont plutôt tendance à insister sur le fait qu'elle est ce qui distingue (et même sépare) un être d'un autre être de même essence, et donc ce qui assure à chacun des êtres appartenant à une même essence une autonomie par rapport aux autres. Très tôt dans la littérature chrétienne (chez Origène notamment), l'*hypostasis* désigne une existence individuelle, concrète et distincte, et va de pair avec la notion de particularité (ἰδιότης)[241]. Théodoret de Cyr par exemple note que « suivant la doctrine des Pères, il y a entre l'essence et l'hypostase la même différence qu'entre le commun et le particulier[242] ». Saint Basile écrit de même que le rapport qui existe entre l'essence et l'hypostase est le même que celui qui existe entre le commun et le particulier[243]. Léonce de Jérusalem, qui est l'un des auteurs qui ont le plus contribué à définir la notion d'hypostase dans le contexte des controverses christologiques, écrit que « l'hypostase, outre qu'elle est la composition [de plusieurs propriétés particulières] et qu'elle manifeste l'individu-sujet *(to upokeimenon atomon)* comme séparé de tous ceux de même espèce et d'autres espèces selon sa marque distinctive particulière, est par elle-même un "quelque chose", un éloignement *(apostasis)*[244] et une distinction des substances indistinctes pour les nombrer chacune personne par personne ; c'est pourquoi les Pères nomment cette hypostase "personne[245]" ». Saint Maxime le Confesseur note que « selon les Pères, l'hypostase, c'est chaque homme en particulier, personnellement séparé des autres hommes[246] » ; « une hypostase, écrit-il encore, c'est ce qui est en soi d'une manière distincte et constituée, puisque, dit-on, l'hypostase est une essence avec des idiomes, différente par le nombre des êtres du même genre[247] » ; et ailleurs encore : « le propre de l'hypostase c'est le fait d'être considérée en soi et d'être distinguée numériquement

---

M. TÖRÖNEN qui constate que les Pères grecs entendent le caractère relationnel qu'ils attribuent éventuellement à la personne dans un sens plus large et différent de celui qu'entendent les personnalistes modernes (*Union and Distinction in the Though of St Maximus the Confessor*, Oxford, 2007, p. 57-58).

241. Voir B. MEUNIER (éd.), *La Personne et le Christianisme ancien*, p. 172-173 ; M. TÖRÖNEN, *Union and Distinction in the Though of St Maximus the Confessor*, Oxford, 2007, p. 53-55.

242. *Eraniste I*, éd. Ettlinger, p. 64 ; cf. p. 65.

243. *Lettres*, 214, 4, éd. Courtonne, t. II, p. 205.

244. *Contre les Nestoriens*, II, 1, PG 86-1, 1529D. On voit que cette caractéristique n'est pas propre à l'individualité comme l'affirme Zizioulas (au sens où il entend ce dernier terme).

245. *Contre les Nestoriens*, II, 1, PG 86-1, 1529D.

246. *Opuscules théologiques et polémiques*, 26, PG 91, 276B.

247. *Lettres*, 15, PG 91, 557D.

des autres du même genre[248] ». On retrouve plus tard la même conception chez saint Jean Damascène, qui note que le nom d'hypostase « signifie l'existence par soi et autosubsistante et, selon cette signification, il désigne l'individu distinct par le nombre[249] ». Au Xe siècle, un dictionnaire byzantin, la *Souda*, définit ainsi l'hypostase : « au sens propre, ce qui subsiste par soi-même dans une constitution propre[250] ».

On trouve donc plutôt dans la notion d'hypostase la notion d'identité et d'altérité qu'y voient aussi, à juste titre cette fois, nos deux auteurs, à cette réserve près que cette identité et cette altérité ne sont pas, aux yeux des Pères, constituées, comme Yannaras et Zizioulas l'affirment à partir de leurs présupposés existentialistes, par la relation de communion et d'amour avec l'autre. Il est vrai que l'identité et l'altérité impliquent, dans une certaine mesure, la relation en général (un être a, d'un certain point de vue, son identité par rapport à d'autres, et est autre – ou radicalement différent, ou absolument unique – par rapport à tous les autres), mais non pas forcément des relations d'amour et de communion, lesquelles permettent une reconnaissance, sous un mode particulier et positif, de cette identité, de cette altérité et de cette unicité (qui sont inconnaissables) mais, contrairement à ce qu'affirment nos auteurs, ne les constituent pas. Une personne n'est pas unique et irremplaçable – ne tient pas son identité ou son altérité – du fait même d'être intégrée à une relation et d'être reconnue et aimée comme telle par d'autres. Affirmer le contraire c'est défendre une vue subjectiviste analogue à la célèbre proposition de base de la philosophie de Berkeley : « être, c'est être perçu », et c'est s'accorder avec différents courants de la pensée moderne (l'existentialisme, la psychanalyse et le structuralisme), mais ce n'est certainement pas s'accorder avec la pensée patristique qui considère l'hypostase de chaque être comme fondée, sur un *logos* unique qui a sa source

---

248. *Opuscules théologiques et polémiques*, 14, PG 91, 152D. Cf. LÉONCE DE BYZANCE : « « L'hypostase se définit ainsi : ceux qui sont les mêmes par la nature et diffèrent pas le nombre » (*Contra Nestorianos et Eutychianos* I, PG 86-1, 1280). On voit que le dénombrement n'est pas propre à l'individualité comme l'affirment Yannaras et Zizioulas à la suite de Berdiaev (au sens où ils entendent la notion d'individualité).

249. *Dialectica*, 43, PTS 1, p. 108.

250. Cité par B. MEUNIER (éd.), *La Personne et le Christianisme ancien*, Paris, 2006, p. 169.

dans la pensée et la volonté du Créateur[251], et qui lui confère une identité propre, constitutive de son être même[252].

Zizioulas insiste fortement sur le fait que pour chaque personne son être vient de l'Autre[253], plus précisément de Son amour, qui lui donne son identité unique, incomparable à toute autre identité[254]. « Celui qui est aimé, écrit-il, est unique parce qu'il ou elle est aimé(e) de quelqu'un, qu'il est son aimé(e)[255]. » « Les êtres n'existent comme êtres particuliers que comme dons de l'Autre, qui leur assure une identité en établissant une relation avec eux[256]. » Au-delà des réserves que nous avons formulées précédemment quant à l'affirmation que l'autre (en dehors de l'acte créateur de Dieu) puisse être constitutif de l'identité et par là de l'être (dans le système de Zizioulas qui réduit l'ontologie à la personne et l'être à l'altérité), il reste vrai que le fait, pour une personne, d'être aimée par une autre (et surtout par cet Autre qui est Dieu) ou par d'autres, contribue à son épanouissement, et cela d'autant plus qu'elle est aimée pour elle-même, dans son identité propre. Néanmoins cet épanouissement ne peut s'accomplir que dans une vie spirituelle qui suppose de sa part une réciprocité, laquelle commence par une libre acceptation de l'amour qui lui est prodigué, une ouverture à la personne qui l'aime, et se prolonge dans un amour donné en retour. On peut même dire que ce second aspect est plus important que le premier : on sait que la Tradition patristique considère les formes gratuites d'amour (dont on trouve un exemple caractéristique dans l'amour des ennemis) comme les formes d'amour les plus élevées ; on sait aussi que selon la même Tradition patristique, l'homme n'entre et ne progresse dans la vie spirituelle que dans la mesure où il s'ouvre et répond à l'amour de Dieu, même s'il est vrai que Dieu reste toujours Celui qui nous a

---

251. Voir par exemple Maxime le Confesseur, *Ambigua à Jean*, 7, PG 91, 1077C, 1081A ; 42, PG 91, 1328B ; *Lettres*, 12, PG 91, 485D.

252. De ce point de vue, l'affimation de Zizioulas : « il n'y a pas d'identité qui ne soit pas relationnelle » (« On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 92) paraît irrecevable dans son caractère abrupt et exclusif. L'identité en effet n'est pas seulement ce qui constitue la particularité d'un être par rapport à d'autres, ce qui en fait un être unique par rapport aux autres et ce qui permet de l' « identifier » parmi eux, mais ce qui lui donne sa consistance propre. Les Pères dans leur définition de l'hypostase ou de la personne prennent en compte ces deux dimensions et pas seulement la première.

253. « Le don par excellence qui vient de l'Autre n'est pas une qualité, un accident de l'être, mais l'être lui-même » (« On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 89).

254. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 89.

255. *Ibid.*

256. *Ibid.*

aimé le premier (1 Jn 4, 19) et si l'amour de l'homme pour Dieu ne peut jamais atteindre la mesure de celui de Dieu pour lui. On trouvera une belle expression synthétique de cette synergie et de cette réciprocité dans le chapitre 4 de la première épître de saint Jean (1 Jn 4, 7-21), mais on en trouvera beaucoup d'autres expressions évangéliques (voir par exemple la parabole des talents, qui nous enseigne que Dieu attend de nous en retour plus qu'Il ne nous a donné), liturgiques (par exemple cette prière qui est au centre de la Liturgie : « ce qui est à Toi, que nous tenons de Toi, nous Te l'offrons en toutes choses et pour tout ») ou patristiques (voir le beau passage des *Questions à Thalassios* où saint Maxime explique que Dieu, qui a semé les *logoi* dans la création, attend de l'homme qu'il les recueille et les Lui offre comme s'ils venaient de lui[257]). Or cette dimension de synergie et de réciprocité semble sous-évaluée, occultée voire ignorée dans la pensée de Zizioulas. Le père Nikolaos Loudovikos adresse à ce sujet une critique sévère à Zizioulas, parlant non seulement d'une « asymétrie », mais d'une « altérité dictée » *(dictated otherness)* ou imposée par Dieu à l'homme, lequel se trouve réduit à un rôle passif qui est davantage celui d'un objet que celui d'un sujet libre : « L'altérité peut seulement être réciproque, c'est-à-dire dialogale. Autrement, il ne s'agit plus de communion mais de passivité. Le Métropolite change la phrase "j'aime, donc je suis" en "je suis aimé donc je suis[258]". Si nous voulons éviter une telle passivité dictée, nous devons plutôt dire, avec Maxime : "je suis aimé et j'aime, donc je suis". Autrement, nous avons aboli la volonté personnelle ; Dieu aime toutes Ses créatures, mais seulement certaines d'entre elles participent à Son amour, parce que c'est la volonté humaine active qui importe[259]. »

Ce qui permet aux différentes hypostases de s'unir, de communiquer et de communier ce n'est pas leur caractère hypostatique propre – ou leur altérité –, par lequel elles diffèrent l'une de l'autre, mais ce qui leur est commun (notion qui est à la racine des verbes *commun*iquer et *commun*ier) : la nature, les puissances et les énergies divines pour ce qui est des relations entre les person-

257. *Questions à Thalassios*, 51, PG 90 , 476C-477B, 480AB, 484D, CCSG 7, p. 395-397, 397, 405 .
258. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 89.
259. « Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position », *Heythrop Journal*, 48, 2009, p. 10.

nes divines[260] ; les facultés et énergies de la nature humaine, pour ce qui est des relations entre les personnes humaines ; les facultés humaines et les énergies divines pour ce qui concerne les relations entre les personnes humaines et les personnes divines[261]. Sans cela, les personnes resteraient enfermées dans leur propre identité qui se transformerait en ipséité, et se trouveraient isolées dans leur altérité ; ce serait alors la personnéité (et non la nature comme le prétendent nos deux auteurs) qui serait pour l'homme une limitation de sa liberté. Sans la nature humaine, les personnes humaines ne pourraient communiquer entre elles, et sans l'énergie/la grâce divine, elle ne pourraient communiquer avec les Personnes divines ni communier entre elles au niveau le plus profond : en Christ par l'Esprit.

Sur le plan anthropologique, contrairement à Yannaras et Zizioulas, qui considèrent qu'un individu est constitué d'un ensemble de caractères, de capacités ou de qualités d'ordre naturel, biologique, psychologique, moral, social, etc., mais refusent d'attribuer de tels caractères à la personne, les Pères n'hésitent pas à pratiquer une telle attribution, ces caractères comptant d'ailleurs parmi les « idiomes » ou les « particularités » précédemment évoqués. Sans prétendre limiter la définition de la personne à cela, on peut remarquer avec L. Turcescu que « la compréhension d'une personne comme une collection, un ensemble ou un complexe de propriétés se rencontre dans les textes des Cappadociens quand les Pères essaient d'expliquer ce qu'est une personne[262] ». Un passage du *Contre Eunome* de saint Basile[263] et un passage de l'opuscule de saint Grégoire de Nysse intitulé *Sur la distinction de l'essence et de l'hypostase*[264] sont tout à fait caractéristiques à cet égard.

---

260. Voir par exemple saint MAXIME LE CONFESSEUR, qui affirme très nettement : « Par rien de ce qui caractérise Son hypostase le Fils ne communie avec le Père et l'Esprit » (*Opuscules théologiques et polémiques*, 8, PG 91, 108D).

261. C'est aussi ce que fait remarquer V. HARRISON dans sa critique de Zizioulas, « Zizioulas on Communion and Otherness », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 42, 1998, p. 287.

262. « "Person" versus "Individual", and other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa », *Modern Theology*, 18, 2002, p. 530-531.

263. *Contre Eunome*, II, 4, SC 305, p. 18-20.

264. Lettre 38 attribuée auparavant à saint Basile, dans SAINT BASILE, *Lettres*, éd. Courtonne t. 1, p. 83. Grégoire de Nysse prend l'exemple de la façon dont l'Écriture parle de Job : « elle rappelle d'abord ce qu'il a de commun avec les autres et dit "homme" ; puis aussitôt elle le distingue par ce qu'il a de particulier en ajoutant l'expression "un certain" ; [...] Cet "un certain", elle le caractérise à l'aide de ses marques particulières en indiquant le lieu, les traits du caractère et

Rappelons aussi cette définition, déjà citée précédemment, que saint Maxime le Confesseur donne de l'hypostase (qu'il ne distingue pas, rappelons-le, de la personne) : « l'hypostase est une essence avec des idiomes, différente par le nombre des êtres du même genre[265] ».

On ne trouve pas non plus chez les Pères l'idée que la personne serait un idéal à réaliser, que l'homme aurait pour tâche de « devenir une personne ». Yannaras et Zizioulas confondent ici une catégorie anthropologique avec des catégories métaphysiques, morales ou spirituelles (comme ils le font aussi, nous le verrons, dans un sens opposé, à propos de la notion d'individu). L'homme est d'emblée une personne, et sa tâche n'est pas simplement de devenir une personne (une personne peut être sainte ou pécheresse, être sauvée ou être damnée, etc.) ; elle est de devenir une personne qui a un mode d'existence conforme à Dieu, ce qui s'accomplit en mettant librement en activité, par son propre effort ascétique en synergie avec la grâce, les facultés de sa nature dans un sens conforme à l'orientation profonde de celle-ci (en sa réalité originelle et restaurée par le Christ), sens qui est aussi celui de la volonté de Dieu et qui lui est indiqué par les divins commandements, qui sont autant de préceptes pour mener en Christ la vie de l' « homme nouveau ». Cela ne s'accomplit pas par un changement d'hypostase – le passage d'une hypostase biologique à une hypostase ecclésiale – ou de statut – le passage de l'individualité à la personnéité – mais par un changement de mode d'existence spirituel de la même hypostase en sa nature renouvelée par le baptême et désormais greffée sur la nature humaine du Christ pour en recevoir la grâce qu'il lui a acquise par son économie salvatrice et déificatrice.

L'idée que la personne, même en sa forme la plus accomplie, se caractériserait par la liberté (c'est-à-dire serait en soi libre) ne se rencontre pas non plus chez les Pères. La personne humaine dispose de la faculté d'être libre, mais cela ne signifie pas qu'elle soit libre *a priori* et en tant que personne. Elle peut même faire un usage de cette faculté qui la place dans une condition ou un mode d'existence où elle se trouve enchaînée et privée effectivement de liberté. Saint Maxime attache ainsi à la personne humaine la fa-

---

tout ce qu'on a pu recueillir du dehors et qui devait le distinguer et l'éloigner de la signification commune. »

265. *Lettres*, 15, PG 91, 557D.

culté d'être libre dans sa forme la plus basse, à savoir le libre arbitre (orienté par la disposition de vouloir personnelle [la *gnômè*] et s'exprimant dans le choix *[proiaresis],* et caractérisé par l'hésitation et l'oscillation dans un sens ou dans un autre), tandis qu'il attache à la nature la faculté d'être libre sous sa forme la plus haute, notant que « ce n'est pas seulement la nature divine incréée qui possède le naturel exempt de contrainte, mais la nature rationnelle créée », car l'homme qui a été créé à l'image de Dieu libre par nature est lui aussi libre par nature ». Selon lui, la vraie liberté est liée à la volonté *(thélesis),* qui appartient non à la personne mais à la nature[266], et c'est dans la mesure où la personne fait coïncider sa disposition de vouloir *(gnômè)* et son choix *(proairesis)* – qui sont personnels – avec cette volonté (qui est naturelle) qu'elle est authentiquement libre.

Ce rattachement de la liberté à la nature plutôt qu'à la personne n'est pas propre à la pensée de saint Maxime, mais se retrouve aussi, même s'il y est exprimé de façon moins rigoureuse, chez d'autres Pères[267].

De ce même point de vue, la personne s'accomplit en agissant et en ayant des dispositions stables *(exeis)* – ce qu'elle fait toujours par les puissances ou facultés de sa nature – « selon la nature » *(kata phusin)* – c'est alors qu'elle mène une vie ou a un

---

266. *Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 304C, 308A-312A. Zizioulas note dans l'un de ses derniers essais : « Un usage fondamentaliste de textes patristiques traite l'*autexousion* [= la capacité d'autodétermination] de l'être humain comme part de la *nature* humaine nous conduirait à l'absurdité de chercher la liberté dans les gènes ! » (« On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 42, n. 83). La première partie de cette remarque montre qu'il n'a pas lu les textes de saint Maxime (ni ceux de saint Jean Damascène qui disent la même chose) ; la dernière partie montre qu'il réduit une fois de plus la nature de l'homme avec sa nature déchue, considérée ici, de surcroît dans sa seule dimension biologique.

267. M. Törönen note à juste titre : « Un type de compréhension personnaliste de la personnéité voit la liberté comme une propriété de la personne en tant qu'opposée à la nature. La nature ou l'essence est liée à la nécessité et doit être transcendée dans l'extase de la personne hors de l'impersonnalité de l'essence. Dans la théologie byzantine, au contraire, la liberté est un élément intrinsèque de certaines natures ou essences, de natures douées d'intellect ou de raison, sans parler de la nature divine elle-même. "Ce qui est naturel aux êtres doués d'intellect n'est pas soumis à la nécessité", arguë saint Maxime contre Pyrrhus (*Pyrr.*, PG 91, 293C). Dieu, les anges et les hommes sont libres par nature et par essence et non pas parce qu'ils sont des personnes [...]. Pour saint Maxime même une souris particulière, comme nous l'avons vu, est une personne et une hypostase. Mais une souris n'est pas libre, parce que sa nature ne possède pas la faculté d'être libre ; elle n'a pas de "mouvement auto-gouverné" ou d'autodétermination *(autexousios)*. Dans la compréhension patristique, nous ne sommes pas libres parce que nous sommes des personnes ; nous sommes libres parce que nous sommes doués de raison et *autexousioi* par nature ou essence » (*Union and Distinction in the Though of St Maximus the Confessor*, Oxford, 2007, p. 112).

« mode d'existence » *(tropos uparxeôs)* conforme à sa nature profonde et conforme à Dieu – et au contraire se détruit (devient malade, se corrompt et meurt spirituellement) en agissant et en se disposant « contre nature » *(para phusin)*, expressions que l'on retrouve d'innombrables fois dans les écrits des Pères de toutes les époques.

Nous sommes loin ici de la conception personnaliste de Yannaras et de Zizioulas qui opposent la personne considérée comme liberté à la nature considérée comme nécessité.

De même l'amour, que nos deux auteurs attribuent à la personne, relève d'une faculté de la nature que la personne peut, selon sa disposition de vouloir et son libre arbitre activer ou inactiver, orienter dans un sens ou dans un autre, augmenter ou réduire... Et il en va de même de toutes les facultés de l'homme. On peut citer à cet égard ce texte éclairant de saint Maxime le Confesseur, qui pourrait s'adresser directement à nos deux auteurs : « [on se trompe] en attribuant à la personne en tant que personne l'opération caractérisant la nature, et non le "comment" et le "quel mode" de son accomplissement selon lequel est connue la différence de ceux qui agissent et des choses qui sont agies, pour ou contre la nature. Car principiellement, c'est en tant qu'il est quelque chose, mais non en tant [qu'il est] quelqu'un, que chacun de nous opère, c'est-à-dire en tant qu'homme. Ainsi en tant que quelqu'un, comme Pierre ou Paul, il donne forme au mode de l'opération ; avec intensité ou relâchement, comme ceci ou comme cela, il le détermine selon sa disposition de vouloir. De là, d'une part, que dans le mode *(tropos)* on reconnaisse la diversité des personnes selon l'action et que, d'autre part, dans le *logos* [on reconnaisse] le caractère invariant de l'opération naturelle[268]. »

En attribuant la liberté ou l'amour à la personne elle-même, Yannaras et Zizioulas confondent des attributs naturels et des attributs hypostatiques, et reproduisent des confusions du passé que

---

268. *Opuscules théologiques et polémiques*, 10, PG 191, 136D-137A. Cf. *Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 292D-293A : « Le fait de vouloir et le mode déterminé de vouloir ne sont pas identiques, tout comme ne le sont pas non plus le fait de voir et le mode déterminé de voir. Car le fait de vouloir, comme celui de voir, relève de la nature ; il revient à tous ceux qui ont la même nature et appartiennent au même genre. Le mode déterminé de vouloir, quant à lui, comme celui de voir, c'est-à-dire vouloir se promener et ne pas vouloir se promener, voir ce qui est à droite ou à gauche ou en haut ou en bas ou par convoitise ou pour comprendre les éléments essentiels qui sont dans les êtres, est un mode de la mise en acte du vouloir et du voir ; il relève seulement de celui qui met en acte et le sépare des autres selon la différence qu'on appelle commune. »

les Pères ont dénoncées (comme étant souvent sources d'hérésies), ou mêlent de nouveau des éléments que les Pères ont patiemment distingués lors des controverses triadologique et christologique[269].

Yannaras et Zizioulas opposent, comme nous l'avons vu, la personne à l'essence ou à la nature et ils établissent entre elles une séparation et même souvent une rivalité ou un conflit (I. Ică jr. parle à ce propos d'une « gigantomachie », d'un « combat de géants », entre la personne et la nature[270]). La personne est pour eux fondamentalement indépendante de l'essence ou de la nature (c'est selon eux la condition de sa liberté, qui se manifeste dans capacité et sa tendance « extatique » à sortir de celle-ci).

On ne voit cependant pas ce que peut être une personne sans nature sinon, comme le disait le professeur Georges Mantzaridis critiquant à ce sujet nos deux auteurs, « une réalité sans contenu », ce qui signifie que la personne n'est pas alors, comme Yannaras et Zizioulas le prétendent, la catégorie ontologique par excellence, mais une existence dépourvue de tout être. R. Lazu a raison d'opposer à la conception de nos deux auteurs l'affirmation du père Dumitru Stăniloae selon laquelle « l'essence et la nature sont la matière, le contenu en lesquels la réalité consiste[271] ».

Les Pères distinguent l'hypostase (ou la personne) de l'essence (ou de la nature) mais ne les opposent ni ne les séparent jamais. Ils affirment que de même qu'il ne peut y avoir d'essence qui existe sans hypostase, il ne peut exister d'hypostase sans essence ou sans nature (principe que Zizioulas reconnaît explicitement dans une note de l'un de ses articles, mais dont il ne respecte que la première partie, sur laquelle il insiste non seulement fortement mais exclusivement dans maints passages de son œuvre). Saint Maxime par exemple fait remarquer que « est inexistant ce qui ne participe par nature à rien[272] », et il note plus précisément : « L'hypostase est dans tous les cas une nature. Car on ne saurait concevoir une hypostase sans nature[273]. » Une personne est une personne divine

---

269. Comme le note à juste titre I. Ică, attribuer la liberté ou l'amour à l'hypostase a conduit en christologie au monothélisme et au monoénergisme et en triadologie au trithéisme (« Persoană sau/şi ontologie în gândirea ortodoxă contemporană », p. 374).

270. « Persoană sau/şi ontologie în gândirea ortodoxă contemporană », p. 375.

271. « La Redécouverte de la nature. Essais sur le concept de *physis* dans la théologie du Père Dumitru Stăniloae », p. 4. L'auteur renvoie à la section intitulée « L'union hypostatique ou un sujet en deux natures » du livre du père D. STĂNILOAE : *Iisus Hristos sau retaurarea omului*, Craiova, 1993.

272. *Lettre d'Anastase le disciple aux moines de Cagliari*, CCSG 39, p. 167.

273. *Opuscules théologiques et polémiques*, 23, PG 264A.

(c'est-à-dire de nature divine), ou une personne angélique (c'est-à-dire de nature angélique) ou une personne humaine (c'est-à-dire de nature humaine), sinon elle existerait comme rien, ce qui est impossible. Une personne n'existe jamais « nue », c'est-à-dire sans essence ou sans nature ; elle existe comme une personne qui a une nature ou mieux, qui est une nature (ou dans le cas exceptionnel du Christ, qui a ou plutôt est deux natures[274]) : Pierre est un homme ; Gabriel est un ange ; le Saint-Esprit est Dieu ; le Christ est Dieu et homme. S'il est vrai que sans hypostase la nature n'existerait pas, et s'il est vrai donc que c'est l'hypostase qui permet à l'essence ou à la nature d'exister réellement et concrètement, l'existence ne se réduit pas seulement à l'hypostase mais elle inclut l'essence ou la nature qu'a ou est l'hypostase. Autrement dit, l'être d'une personne c'est à la fois son hypostase et son essence ou sa nature telle qu'elle existe dans cette hypostase, et c'est aux deux, qui constituent un ensemble, que se rapporte l'ontologie, non à la personne seule. Cela contredit manifestement l'idée de Yannaras et de Zizioulas, constamment affirmée – et placée au centre même de leur philosophie qu'ils qualifient d' « ontologie de la personne » – que la personne serait, à l'exclusion de l'essence ou de la nature, le seul principe ontologique (ou le principe ontologique ultime) en Dieu et en l'homme. Il est aussi aberrant de parler d'« ontologie de la personne » que de parler d'« ontologie de l'essence » en considérant l'un à part de l'autre, car il n'y a d'être que de l'un et de l'autre ensemble.

En ce qui concerne les notions d'individu et d'individualité, on ne trouve pas chez les Pères les connotations négatives que leur attachent Yannaras et Zizioulas, là encore à partir d'*a priori* liés à la philosophie personnaliste du XXe siècle.

La plupart des Pères ne font pas de distinction entre individu (ἄτομον), hypostase (ὑπόστασις) et personne (πρόσωπον), et considèrent même ces termes comme synonymes et interchangeables[275]. L'équivalence est par exemple clairement affirmée par

---

274. Saint Maxime aime dire que le Christ est « de (ἐκ) ses natures, dans (ἐν) ses natures, et [qu'il est] ses natures » (voir P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1983, p. 203-239 ; « Christologie et théologie trinitaire chez Maxime le Confesseur, d'après sa formule des natures "desquelles, en lesquelles et lesquelles est le Christ" », dans F. HEINZER et C. SCHÖNBORN (éd.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, Fribourg (Suisse), 1982, p. 215-222.

275. Cf. B. MEUNIER (éd.), *La Personne et le Christianisme ancien*, p. 156, 171 ; L. TURCESCU, « "Person" versus "Individual", and other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa », *Modern Theology*, 18, 2002, p. 533-534.

saint Grégoire de Nysse[276], Léonce de Byzance[277], le Pseudo-Cyrille[278], ou saint Jean Damascène[279] (qui considère que c'est là une position commune à tous les Pères[280]). Nous avons déjà noté que le mot « hypostase » apparaissait très tôt dans la littérature chrétienne comme signifiant une existence individuelle, concrète et distincte[281], et c'est dans le sens d'individualité qu'il évoluera aussi par la suite, dans les domaines trinitaire, anthropologique et christologique[282]. Saint Jean Damascène, dont la pensée offre une synthèse des Pères qui l'ont précédé, donne cette définition de l'hypostase : « Le nom d'hypostase signifie l'existence par soi qui a une consistance propre, et, d'après cette acception, il signifie l'individu distinct par le nombre, par exemple Pierre, Paul, tel cheval[283]. » Et ailleurs : « Les saints Pères ont appelé hypostase,

---

276. *À partir des notions communes, aux Grecs*, GNO III-1, p. 23 : « Si quelqu'un disait qu'on dit de Pierre, Paul et Barnabé qu'ils sont trois essences partielles (οὐσίας μερικάς) – il est évident que cela veut dire particulières (ἰδικάς) –, qu'il sache que quand nous disons "essence partielle", c'est-à-dire particulière, nous ne voulons signifier rien d'autre qu'individu, c'est-à-dire personne (ἄτομον, ὅπερ ἐστὶ πρόσωπον) » ; p. 31 : « il est évident que espèce et individu, c'est-à-dire essence et hypostase ne sont pas la même chose » ; *ibid.* : « si quelqu'un dit "individu", c'est-à-dire "hypostase" » ; *ibid.* : « si essence et individu, c'est-à-dire hypostase, ne sont pas la même chose, les caractéristiques de l'une et de l'autre ne sont pas non plus les mêmes ».

277. *Contra Nestorianos et Eutychianos*, PG 86a, 1305C : « soit personne, soit hypostase, soit individu, soit sujet... ».

278. *De Trinitate*, XIII, PG 77, 1149B : « Ainsi donc, nous affirmons au sujet de la divinité une seule essence, une seule nature, une seule forme ; mais trois individus, trois hypostases, trois personnes sont connues par leurs caractères propres, autrement dit leurs idiomes. »

279. *Dialectica*, 5, PTS 7, p. 61 ; 10, p. 76 (« des individus ou des hypostases ») ; *ibid.*, p. 78 (« ... en individus ou hypostases ») ; *ibid.*, p. 79 (« des individus, autrement dit des hypostases » ; « des individus, c'est-à-dire des hypostases ») ; 30, p. 93 (« l'hypostase signifie l'individu et la personne déterminée »).

280. *Dialectica*, 44, PTS 7, p. 109, cité *infra*. Il est donc faux d'affirmer, comme le fait Zizioulas qui tente de répondre au reproche qui a été fait à sa distinction entre personne et individu de n'être pas patristique, que l'équivalence entre ces notions serait établie par le seul Grégoire de Nysse (« Person and Individual – a "Misreading" of the Cappadocians ? », dans *Communion and Otherness*, p. 174). Il est faux également de prétendre comme il le fait que cette équivalence est établie dans un contexte non trinitaire (*ibid.*, p. 175) : le contexte de la citation de saint Grégoire de Nysse donnée plus haut est très clairement trinitaire (voir *À partir des notions communes, aux Grecs*, GNO III-1, p. 22-23), de même que celui des citations de Léonce de Byzance et du Pseudo-Cyrille. Et si le contexte n'était pas trinitaire mais uniquement anthropologique, cela ne remettrait pas en cause la pertinence de notre critique, puisque la distinction/opposition ébablie par Yannaras et Zizioulas entre personne et individu se situe dans un contexte anthropologique.

281. *Ibid.*, p. 172-173.

282. *Ibid.*, p. 174, 175, 283, 293, 321 et *passim*.

283. *Dialectica*, 43, PTS 7, p. 108.

personne et individu la même chose, à savoir ce qui existe par soi en ayant une consistance propre, est constitué d'essence et d'accidents, est distinct par le nombre et désigne quelqu'un de déterminé, par exemple Pierre, Paul, ce cheval[284]. »

Zizioulas avance l'argument que « nous ne rencontrons jamais, dans la tradition théologique établie, l'expression "Dieu une *ousia*, trois *atoma*" et [que] donc nous ne pouvons pas dire que les personnes de la Trinité sont trois individus[285] ». C'est pourtant ce que fait saint Jean Damascène, dont l'œuvre représente une synthèse représentative de la Tradition théologique de tous les siècles qui l'ont précédé : « Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont des hypostases et des individus et des personnes[286]. »

Parfois une distinction entre personne et indvidu est faite par les Pères dans le cadre de considérations théologiques très précises[287], mais elle n'implique pas non plus dans ces cas de dévalorisation de l'individu par rapport à la personne ou à l'hypostase.

Saint Jean Damascène recense quatre sens du mot « individu », dans lesquels on ne trouvera aucune des connotations que nos deux auteurs mettent dans cette notion : « L'individu (ἄτομον) se dit de quatre façons. Individu est ce que l'on ne peut diviser ni partager, comme le point, l'instant présent, et l'unité, qui sont dits sans quantité. On appelle aussi individu ce qui est difficile à couper, c'est-à-dire se qui se sectionne difficilement, comme la pierre de diamant, et d'autres choses du même genre. On appelle également individu l'espèce, celle qui ne se divise pas en d'autres espè-

---

284. *Dialectica*, 44, PTS 7, p. 109.

285. *Communion and Otherness*, p. 175-176.

286. *Institutio elementaris*, 7, PTS 7, p.24.45-46.

287. Par exemple saint MAXIME LE CONFESSEUR précise que l'hypostase composée du Christ n'est pas un individu (*Opuscules théologiques et polémiques*, 16, PG 91, 201D-204A). Il envisage ici la notion d'individu dans son rapport aux notions de genre et d'espèce (qui comportent une pluralité d'individus), et veut montrer par là que l'hypostase composée du Christ n'est pas un individu appartenant à un genre (ou à une espèce) : « La personne composée du Christ n'est pas dite proprement un individu, car elle n'a pas de rapport avec la division qui descend du genre le plus général par les genres subalternes, vers la forme la plus spécifiée et qui circonscrit en cette dernière sa propre procession » *(ibid.)*. C'est pour cette raison que saint Maxime, tout en établissant un parallèle étroit entre les notions d'hypostase et d'individu qui laisse apparaître leur proximité (cf. *Lettres*, 12, PG 91, 484B : « il ne peut se faire que deux hypostases particulières, séparées par leur *logos* propre en individus spécifiques, deviennent une même hypostase » ; *Opuscules théologiques et polémiques*, 14, PG 91, 149B ; 152D-153A ; 16, PG 91, 197CD ; 21, PG 91, 248B-249A ; 23, PG 91, 264C ; 26, PG 91, 276AB), n'affirme cependant pas une stricte équivalence entre elles. En tout état de cause, les connotations qu'il donne à ces deux notions dans la distinction qu'il établit entre elles sont sans rapport avec celles que leur attribuent Yannaras et Zizioulas.

ces, c'est-à-dire l'espèce la plus spécifiée, comme l'homme, le cheval, et d'autres choses de ce genre. On appelle proprement individu ce qui se divise sans conserver, après la division, l'espèce première : ainsi Pierre se divise en âme et en corps, mais ni l'âme n'est par soi un homme parfait ou Pierre dans sa perfection, ni le corps. C'est au sujet de cet individu que raisonnent les philosophes, car relativement à l'essence, il désigne l'hypostase[288]. »

En attribuant à l'individualité comme telle le repli sur soi, l'égoïsme ou l'égocentrisme, Yannaras et Zizioulas (ainsi que les personnalistes dont ils s'inspirent) confondent des catégories spirituelles ou morales – d'ailleurs assez indéfinies si on les compare aux catégories spirituelles utilisées par les Pères – avec des catégories anthropologiques (ou naturelles en ce qui concerne la notion d' « hypostase biologique » que Zizioulas préfère à celle d'individu tout en lui attribuant les mêmes connotations négatives). Ils comprennent la notion d'individualité à partir de celle d'individualisme, et projettent sur les textes des Pères une problématique moderne qui n'était pas la leur.

2. Conséquences erronées pour la triadologie.

a. L'extrapolation des théories personnalistes et existentialistes à la triadologie.

α. Une opposition artificielle de la théologie des Pères à la philosophie antique.

Yannaras et Zizioulas présentent la conception des Pères cappadociens comme constituant une révolution par rapport à la conception de la philosophie grecque antique (celle de Platon, d'Aristote, des stoïciens, du néo-platonisme). C'est en grande partie leur volonté de marquer une opposition entre ces deux conceptions qui amène nos deux auteurs à opposer la personne à l'essence ou à la nature. Cette volonté est elle-même liée à une réflexion dont le point de départ est, comme nous l'avons vu, plus philosophique que théologique.

La conception des Pères est certes bien différente de celle des philosophes de l'Antiquité. Cependant il est artificiel et forcé d'opposer, d'une manière binaire celle-là à celle-ci, comme si d'une part la démarche des Pères avait la même forme (philoso-

288. *Dialectica*, 11, PTS 7, p. 81.

phique) qu'elle, et d'autre part et surtout s'était définie par rapport à elle. La conception théologique des Pères cappadociens concernant les rapports des hypostases ou des personnes et de l'essence ou de la nature divines s'est en réalité précisée par rapport à des positions théologiques antérieures ou contemporaines (en particulier celle d'Eunome dont la pensée témoignait certes d'une certaine influence néo-platonicienne, mais était avant tout un sous-produit de l'arianisme).

β. Une critique parfois forcée de la théologie occidentale.

Les théories personnalistes de Yannaras et de Zizioulas se sont constituées non seulement en opposition à la métaphysique de la philosophie grecque antique, mais également à l'encontre de l'essentialisme (ou du substantialisme) attribué à la théologie latine, en particulier à la théologie d'Augustin d'Hippone et de Thomas d'Aquin et à leurs dérivés. Une telle critique avait déjà été adressée à la triadologie catholique romaine – quoique de façon plus modérée – par Vladimir Lossky qui se référait à l'historien catholique du dogme Théodore de Régnon[289]. Comme l'a montré ce dernier, il y a une tendance de la théologie latine, en ce qui concerne la Trinité, à considérer d'abord l'essence (ou la substance, ou la nature) divine comme si elle était première, et ensuite seulement les hypostases (ou les personnes). Parfois même l'essence divine (ou la Divinité) est placée au-dessus des hypostases, a par rapport à elles une priorité ontologique, et est même dans certains cas considérée comme transcendante à elles et comme étant leur cause (c'est le cas de la *Gottheit* – Divinité – de Maître Eckhart[290] qui est selon lui à l'origne de Dieu *[Gott]*, c'est

289. *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* : t. I, *Exposé du dogme (Ire série. Études I-VII)* et t. II. *Théories latines scolastiques des processions divines (IIe série. Études VIII-XII)* Paris, 1892 ; t. III et IV, *Théories grecques des processions divines (IIIe série. Études XIII-XVII)*, Paris, 1898. Sur le point considéré, voir surtout t. I, p. 351 s., 335-407 ; t. IV, p. 112-116.

290. Cette conception est à l'opposé de celle de V. Lossky. Certaines personnalités orthodoxes, dont les intentions œcuméniques s'accommodent de toutes les approximations, cherchent à faire croire que V. LOSSKY, dans sa thèse sur Maître Eckhart (*Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, 2e éd., 2002), cherchait et avait trouvé un terrain d'entente entre la théologie latine et la théologie orthodoxe. Mais il suffit de lire cette thèse pour constater que cette présentation des choses n'est pas conforme à la réalité, aussi bien en ce qui concerne la théologie trinitaire que la question de la connaissance de Dieu (où la conception de Maître Eckhart est parfois proche de conceptions gnostiques).

à dire de la Trinité). Cette conception, dont on rencontre l'un des premiers fondements dans la triadologie de saint Augustin, trouve une expression dans la théologie latine du *Filioque*, où le Père et le Fils ensemble (et donc par ce qu'ils ont en commun, à savoir l'essence divine) font procéder le Saint-Esprit. Elle trouve aussi une expression dans la conception thomiste des « relations subsistantes[291] ». Le Saint-Esprit apparaît moins comme une Personne que comme « le lien d'amour » *(nexus amoris)* entre le Père et le Fils (raison pour laquelle il tient dans la théologie, l'ecclésiologie et la spiritualité des confessions chrétiennes occidentales une place secondaire par rapport au Père et au Fils). Cette conception s'est traduite aussi, par une pensée théologique plus abstraite, plus conceptuelle, comme on peut l'observer dans le courant scolastique et jusque dans la théologie catholique et protestante moderne. Yannaras a associé cette critique à la critique heideggérienne de l'onto-théologie occidentale, tenue pour responsable, en dernière analyse, du développement de l'humanisme, puis de l'athéisme et enfin de la déchristianisation de l'Occident.

Ces critiques sont sans aucun doute pour une part justifiées, mais sont pour une autre part excessives. Si l'on veut rester juste et objectif, on ne peut pas considérer comme essentialiste l'ensemble de la théologie latine[292]. Concrètement, il serait difficile de trouver un fidèle catholique ou protestant qui adorerait Dieu comme une essence ou une substance abstraite, ou comme une Divinité impersonnelle. Il serait facile en revanche de montrer que la théologie latine – et en premier lieu la théologie augustinienne – a souvent une approche de Dieu fondée sur une analogie

---

291. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologica*, 1a Pars, Qu. 40 : « Les personnes sont les relations subsistantes mêmes. »

292. La théologie latine ne peut être considérée comme un bloc monolithique, même si l'augustinisme (progressivement) et le thomisme (d'emblée) se sont imposés comme des courants dominants. A. MALET note que, en Occident, « il y eut au Moyen Âge deux théologies trinitaires, l'une qui prolongea souvent consciemment la patristique grecque en mettant l'accent sur la personne au point de frôler parfois le trithéisme, voire d'y succomber ; l'autre qui prolongea l'augustinisme en mettant l'accent sur l'essence au point de frôler parfois le sabellianisme, voire également d'y succomber » (*Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 31). Th. DE RÉGNON quant à lui opposait surtout la théologie augustinienne et thomiste à celle des Cappadociens et de saint Jean Damascène, mais considérait que le « point de vue grec » considérant les hypostases avant la nature restait celui de la majorité des Pères latins et était aussi celui de théologiens médiévaux comme Richard de Saint-Victor et Bonaventure, tandis que les Grecs de l'école d'Alexandrie ou un Épiphane de Salamine se montraient proches du point de vue latin par leur tendance à considérer la nature avant les hypostases (*Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, t. I, p. 263 ; t. II, p. 128 s. ; t. III, p. 145 ; t. IV, p. 60 s.).

psychologique, et que à partir de là ce sont les personnes divines qui sont privilégiées plutôt que l'essence[293] (bien qu'une représentation des personnes divines ainsi fondée soit discutable quant à la façon même de concevoir la personne[294] – et renvoie à deux points problématiques sur lesquels les théologiens orthodoxes et les théologiens catholiques s'opposent : celui de l'*analogia entis* et celui des rapports entre l' « économie » et la « théologie » – et bien qu'une telle représentation ait également le défaut d'être fortement teintée d'anthropomorphisme). Plusieurs théologiens catholiques romains, au cours des dernière décennies, ont souligné cette dimension personnaliste de la théologie latine et, en opposition avec le schéma de Th. de Régnon (aujourd'hui discuté[295]), ont soutenu au contraire que c'est la théologie des Cappadociens qui peut plutôt être considérée comme essentialiste, tandis que les théologies augustinienne et thomiste seraient plus personnalistes qu'elle[296]. Cette dernière affirmation est certes aussi discutable que la précédente[297], mais cela nous montre que le personnalisme

293. Voir à ce sujet l'étude du patrologue orthodoxe D. B. HART, « The Mirror of the Infinite : Gregory of Nyssa on the *Vestigia Trinitatis* », *Modern Theology*, 18, 2002, p. 541-561, repris dans S. COAKLEY (éd.), *Re-thinking Gregory of Nyssa*, Oxford, 2003, p. 111-132, qui, dans une perspective critique à l'encontre de l'interprétation de J. Zizioulas, réévalue la place des hypostases dans les triadologies de saint Grégoire de Nysse et saint Augustin.

294. De ce point de vue, on peut évidemment considérer comme pertinent le reproche que Zizioulas fait, à plusieurs reprises, au personnalisme augustinien d'être psychologisant.

295. Voir M. R. BARNES, « De Régnon Reconsidered », *Augustinian Studies*, 26, 1995, p. 51-79 ; K. HENNESSY, « An Answer to de Régnon's Accusers : Why We Should Not Speak of "His" Paradigm », *Harvard Theological Review*, 100, 2007, p. 179-197.

296. Cf. H. PAISSAC, *Théologie du Verbe : saint Augustin et saint Thomas*, Paris, 1951 ; A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1956 ; G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?*, Paris, 1969 ; M. J. LE GUILLOU, « Réflexions sur la théologie trinitaire à propos de quelques livres anciens et récents », *Istina*, 17, 1972, p. 457-464 ; *Le Mystère du Père*, Paris, 1973 ; B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'Histoire*, Paris, 1975 ; M. R. BARNES, « Augustin in Contemporary Trinitarian Theology », *Theological Studies*, 56, 1995, p. 237-250. M. R. BARNES note : « Selon ces savants, la théologie trinitaire latine, par laquelle ils entendent la théologie trinitaire d'Augustin, est orientée vers la personne et non orientée vers la nature comme le voudrait De Régnon, parce que la théologie d'Augustin est basée sur la psychologie et non sur la nature » (« De Régnon Reconsidered », p. 55). Certains d'entre eux voient dans la théologie d'Augustin un dépassement de cet essentialisme et considèrent que le personnalisme atteint son sommet chez Thomas d'Aquin (cf. A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 104 ; M. J. LE GUILLOU, « Réflexions sur la théologie trinitaire à propos de quelques livres anciens et récents », p. 463).

297. On trouvera une sévère critique de cette interprétation catholique dans l'étude de A. DE HALLEUX, « Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens ? Une mauvaise controverse », *Revue théologique de Louvain*, 17,

et l'essentialisme ne constituent peut-être pas le terrain sur lequel la théologie latine et la théologie orthodoxe se distinguent et s'opposent le plus (même si la distinction entre les différentes formes de personnalisme est importante et significative), d'autant plus que de nos jours se sont développés dans le catholicisme et le protestantisme des courants tout aussi radicalement personnalistes que ceux représentés dans l'Orthodoxie par Yannaras et Zizioulas, certains théologiens en venant même à définir la nature de Dieu par ses relations personnelles en tant que telles[298]. D'un autre point de vue, on peut trouver chez divers Pères grecs – dont les Cappadociens – des textes qui semblent accorder la priorité à l'essence[299] et qui s'adressent à Dieu en tant qu'essence[300] ; ces textes doivent cependant être saisis dans leur contexte et compris à la lumière de plusieurs considérations : a) il s'agit dans la plupart des cas de mettre en évidence l'unité divine[301] ; b) ces textes sont compensés et équilibrés par d'autres qui donnent la primauté aux personnes[302] dans d'autres cas où il est opportun d'insister sur les trois Hypostases ; c) ne considérant jamais l'essence divine à part des Hypostases, celle-ci ne revêt jamais pour les Pères grecs la forme d'un concept abstrait.

Le débat entre ceux qui affirment que les Cappadociens sont personnalistes et ceux qui affirment qu'ils sont essentialistes

---

1986, p. 265-292, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 241-268.

298. Cf. J. A. BRACKEN, *What are they saying about the Trinity ?*, New York, 1979, p. 50-52, 66-69, 79 ; G. HASENHÜTTL, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt, 1980, p. 87-89.

299. Voir par exemple GRÉGOIRE DE NYSSE, *À partir des notions communes, aux Grecs*, 5, GNO III-1, p. 22 : « Le nom de Dieu, employé dans son sens propre, signifie cette essence qui est véritablement maître de tous les êtres, en tant qu'artisan de toutes choses. Par conséquent, unique étant l'essence dont dépendent le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et unique le nom qui la donne à entendre – je veux dire Dieu –, il y aura un seul Dieu à proprement parler et en confirmité avec le concept de l'essence. »

300. On en trouvera un exemple frappant dans ce tropaire du célèbre Grand Canon pénitentiel de saint ANDRÉ DE CRÈTE (VIIe s.) : « Je Te confesse et je T'adore, indivisible Essence en trois Personnes distinctes, Divinité dont le Règne et le Trône sont Un. »

301. Nous montrerons par la suite que, contrairement à ce qu'affirment Yannaras et Zizioulas, les Pères citent l'essence divine et pas seulement la Personne du Père comme principe d'unité de la Trinité.

302. Pour en rester au cas du Grand Canon de saint André de Crète précédemment évoqué, on peut, face au tropaire précédemment cité, remarquer celui-ci : « Père éternel, Fils coéternel, Esprit de Bonté, Esprit de Droiture, Père du Verbe-Dieu, Verbe du Père éternel, Esprit de Vie et Créateur, Trinité et Unité, aie pitié de nous ! »

constitue sans aucun doute ce que l'éminent patrologue André de Halleux a appelé une « mauvaise controverse[303] ».

Yannaras et Zizioulas, en soulignant de manière univoque le personnalisme des Pères cappadociens, tombent dans l'excès inverse de l'essentialisme qu'ils dénoncent. Les Pères cappadociens ne sont ni personnalistes ni essentialistes. Ils mettent en avant, selon la nature des hérésies auxquelle s'ils s'opposent – il y a, pour cette raison, des variations d'accents selon leurs œuvres – tantôt l'essence, tantôt les personnes divines, mais gardent dans leur conception de la Trinité, un équilibre entre les deux. A. de Halleux note à ce sujet : « Loin de signifier un mauvais compromis, l'équilibre entre les principes ontologiques de l'essence et de l'hypostase, auquel s'attachèrent les Pères cappadociens, consistait à tenir avec une même fermeté les deux termes du paradoxe rationnellement insurmontable dans lequel s'exprimait leur foi dans l'unitrinité divine[304]. » Un tel équilibre, qui est précisément l'une des caractéristiques essentielles de la théologie authentiquement orthodoxe, est sans aucun doute difficile à garder – de même qu'il est difficile à garder entre l'unique hypostase et les deux natures du Christ – car la raison humaine ne parvient pas à s'accommoder de telles antinomies. Sa confession a pour cela été qualifiée de « voie royale de l'Église orthodoxe[305] », et en le préservant on s'avance sur un chemin de crête très étroit ; toutes les hérésies en revanche, tant dans le domaine de la triadologie que dans celui de la christologie, sont tombées dans l'un des précipices situés de part et d'autre de ce chemin de crête ; toutes en effet témoignent d'une perte de cet équilibre et d'un privilège indûment accordé à l'un de ses deux constituants.

---

303. « Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens ? Une mauvaise controverse », *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, p. 129-155, 265-292, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 215-268.

304. « Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens ? Une mauvaise controverse », *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, p. 292, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 268.

305. Voir MOINE HILARION, « Voie royale de l'Église orthodoxe : la confession de la Sainte Trinité », *Messager de l'Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, 109-112, 1982, p. 73-107. Le titre fait allusion au passage d'un discours de saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, XLII, 16, SC 384 p. 82-83.

γ. Une interprétation anachronique des Pères cappadociens.

La référence de Yannaras et de Zizioulas aux Cappadociens pour y trouver un appui à leurs propres théories implique un certain anachronisme.

Lorsque nos deux auteurs veulent montrer que les Cappadociens étaient personnalistes plutôt qu'essentialistes, « on peut se demander si les connotations qu'impliquent ces deux adjectifs dans leur acception actuelle étaient bien perçues des anciens ». A. de Halleux, qui fait cette dernière remarque, note qu'il y a par exemple « un grand risque d'anachronisme à reporter dans la conceptualité patristique l'expression formelle des valeurs existentielles de liberté et d'amour ». Il donne aussi comme autre exemple que « les hypostases [divines] elles-mêmes étaient comprises [par les Pères] comme trois modes d'être objectifs plutôt que trois modes d'existence en communion[306] » et rappelle aussi que ce que les Pères cappadociens « désignaient par le terme *koinônia* [communion] intradivine était la nature commune et non des relations "dialogales" interpersonnelles[307] ». Et il conclut : « La "révolution de l'ontologie" trop généreusement attribuée aux Pères cappadociens n'inaugure donc pas le personnalisme au sens actuel du terme[308]. »

L'idée même que les Pères cappadociens auraient réalisé une révolution sur le plan de l'ontologie est d'ailleurs elle-même contestable. Comme le fait remarquer I. Panagopoulos, résoudre le problème de la personne en termes ontologiques (ce qui détermine toute la perspective tant de Zizioulas que de Yannaras dans leur volonté de fonder une ontologie de la personne) est déjà un point qui fausse dès le départ les intentions authentiques de la théologie trinitaire patristique, et conduit immédiatement à la question de savoir qui de la personne ou de l'essence constitue le principe ontologique par excellence – on peut constater en effet que telle est bien la problématique de base de Yannaras et de Zizioulas – et qui de l'une ou de l'autre est l'élément causal. Les deux termes de

---

306. « Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens ? Une mauvaise controverse », *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, p. 290, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 266.

307. « Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens ? Une mauvaise controverse », *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, p. 289, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 265. Voir aussi B. MEUNIER (éd.), *La Personne et le Christianisme ancien*, Paris, 2006, p. 187.

308. « Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens ? Une mauvaise controverse », *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, p. 290, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 266.

cette alternative, constate-t-il, ont été suivis successivement par la théologie et la philosophie occidentales, ce qui s'est traduit par une oscillation sur un plan horizontal entre les extrêmes symétriques également erronés de l'essentialisme (l'essence précède et prédétermine l'existence ou la personne) et de l'existentialisme et du personnalisme (l'existence ou la personne précède et détermine l'essence). Les Pères, explique le même auteur, n'ont pas cherché à révolutionner l'ontologie afin d'établir un principe unique pour la Trinité, mais à affirmer simultanément en Dieu l'unité et la trinité, contrant ainsi respectivement la renaissance du polythéisme hellénique représenté par l'arianisme, et le monothéisme judaïque limité représenté par le sabellianisme. La révolution opérée par les Pères grecs dérive surtout du fait que, par l'acceptation de la distinction apophatique entre l'essence divine et les personnes de la Trinité et l'accent mis sur les énergies communes, ils ont dépossédé la notion d'essence du sens de nécessité ontologique, mais aussi la notion de personne du sens d'altérité absolue, ce qui va dans le sens opposé des conclusions de Yannaras et de Zizioulas[309].

b. Un déséquilibre hypostases-essence au profit des hypostases et au détriment de l'essence qui constitue un abus inverse de celui de l'essentialisme.

Il y a dans la triadologie de Yannaras et de Zizioulas un déséquilibre important entre l'essence (ou la nature) et les hypostases (ou les personnes), au profit de celles-ci, et au détriment de celle-là dont ils cherchent par tous les moyens à minimiser la place et le rôle[310].

On retrouve dans la triadologie de Yannaras et de Zizioulas l'idée générale que l'hypostase (ou la personne) précède l'essence (ou la nature), et que cela est une condition et une manifestation de la liberté de la personne, car autrement cela signifierait que l'essence la détermine et la limite.

309. « Ὀντολογία ἤ θεολογία τοῦ προσώπου. Ἡ συμβολή τῆς πατερικῆς Τριαδολογίας στήν κατανόηση τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου », *Synaxè*, 13, 1985, p. 70-76.

310. J. G. F. Wilks va jusqu'à noter : « Zizioulas a une attitude hautement négative quant à la possibilité pour l'essence de jouer un rôle quelconque dans la Trinité » (« The Trinitarian Ontology of John Zizioulas », *Vox evangelica*, 25, 1995, p. 79).

On y retrouve aussi toutes les connotations négatives attachées par le personnalisme et l'existentialisme aux notions d'essence ou de nature. On retrouve notamment, extrapolé au domaine de la théologie, le principe personnaliste général que nous avons précédemment présenté et qui est aussi l'un des principes existentialistes de base que Sartre a ainsi formulé dans le domaine de l'anthropologie : « l'existence précède l'essence », en montrant que c'est le fondement de la liberté absolue de l'homme et que, si c'était l'inverse, cette liberté serait inexistante[311], car l'essence est fondamentalement déterminante, nécessitante et limitative.

Le hiéromoine Hilarion dénonce à juste titre, en ce qui concerne la théologie trinitaire, les risques d'une telle interprétation qui fait de l'hypostase le fondement premier et absolu de l'existence et le principe ontologique suprême : « La profondeur fascinante de l'idée de "l'hypostase divine, fondement irréductible d'existence personnelle" peut séduire l'esprit humain à accorder à l'hypostase non une place primordiale dans la connaturalité infinie des trois Infinis, mais une autonomie absolue, ce qui mène à la soumission complète de la nature à l'hypostase et finalement à l'identification du mot hypostase divine au Nom "Dieu". Avec cette détérioration de l'équilibre orthodoxe entre hypostases et nature divines, on se trouve aux antipodes de l'essentialisme, selon lequel Dieu s'identifie à son essence. C'est parce qu'ils connaissaient les dangers de ces deux déviations opposées que les Pères n'ont pas seulement affirmé qu'il n'existe pas de nature sans hypostase, mais également qu'il est "impossible de concevoir une hypostase sans nature". Dans les temps actuels, on veut parfois voir une correspondance entre la tendance vers une autonomie absolue de l'hypostase au sein de la Sainte Trinité et l'adage de l'existentialisme : "l'existence précède l'essence". Or, cette correspondance – s'il y en a une – montre combien la pensée d'une autonomie absolue de l'hypostase est loin du dogme trinitaire : une théorie qui se réfère au principe existentialiste de l'antériorité de l'existence par rapport à l'essence n'est compatible ni avec le Dieu vivant ni avec la Sainte Trinité dans laquelle il n'y a ni antériorité ni postériorité[312]. »

---

311. SARTRE recourt pour démontrer cela à l'exemple célèbre du coupe-papier (*L'existentialisme est un humanisme*, p. 17-22) que YANNARAS reprend explicitement dans son livre *La Foi vivante de l'Église* (p. 54).

312. « Voie royale de l'Église orthodoxe : la confession de la Sainte Trinité », *Messager de l'Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, 109-112, 1982, p. 88-89.

Yannaras et Zizioulas pensent trouver dans la théologie trinitaire des Pères cappadociens une justification de leur survalorisation des hypostases et de leur dévalorisation de l'essence. Or on peut constater que les textes de ceux-ci démentent une telle interprétation. Critiquant avec soin l'argumentation de Zizioulas, A. de Halleux démontre que saint Basile « ne manifeste aucune dépréciation pour le langage de l'essence[313] ». La lecture des œuvres triadologiques de saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse donne la même impression. Comme le note V. Harrison dans sa critique de Zizioulas, « dans la théologie patristique, *hypostasis* et *ousia* vont ensemble, et l'une ne peut exister sans l'autre. En conséquence, on doit affirmer le statut ontologique des deux d'une manière équilibrée[314] ».

Dans la même perspective, A. de Halleux conclut ainsi son étude déjà citée où il confronte l'interprétation de Zizioulas aux textes de saint Basile de Césarée, saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse : « Au terme des constatations qui précèdent, nous croyons pouvoir conclure que le personnalisme des Pères cappadociens ne saurait être oppposé au langage de l'essence. Si la "révolution de l'ontologie" qu'on leur attribue consista à distinguer l'hypostase vis-à-vis de l'essence, ce ne fut pas au détriment de celle-ci. [...] À ceux qui interprètent la théologie cappadocienne comme une ontologie existentielle et communionnelle, allergique au langage de l'essence, il faut rappeler que Basile et les deux Grégoire parlaient de l'essence et du consubstantiel aussi volontiers que des hypostases et de la monarchie du Père. [...] Loin d'avoir voulu privilégier aucun des deux principes, les Pères cappadociens paraissent plutôt leur avoir accordé une égale importance. Dans ce sens, ils sont, à la fois et tout aussi totalement, personnalistes et essentialistes[315] ». En tout cas, note l'auteur, « ils auraient certainement répudié avec la plus grande

313. « Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens ? Une mauvaise controverse », *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, p. 144-148, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 230-234. Dans ces mêmes pages, A. DE HALLEUX montre que saint Basile ne comprenait pas le consubstantiel nicéen comme un synonyme d'incréé, comme le prétend Zizioulas, mais bien dans le sens positif d'une identité d'essence.

314. « Zizioulas on Communion and Otherness », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 42, 1998, p. 280.

315. « Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens ? Une mauvaise controverse », *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, p. 265 et 289-290, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 241 et 265-266.

énergie [...] l'anti-essentialisme » qui accompagne l'interprétation personnaliste de leur pensée par Yannaras et Zizioulas[316].

c. Le rejet de l'essence comme principe de l'unité divine.

Dans leur perspective de la dévalorisation de l'essence ou de la nature divine, Yannaras et Zizioulas affirment que les personnes divines sont unies entre elles seulement en tant que personnes, et non en tant qu'elles ont la même essence ou nature et sont entre elles en périchorèse. Parfois l'unité divine est attribuée à la communion des Personnes entre elles (à laquelle la nature où l'essence divine est assimilée ou réduite[317]). Mais généralement nos deux auteurs affirment que le principe de l'unité de la Trinité (des trois Personnes divines), ce n'est pas l'essence ou la nature divine mais la personne du Père[318], Zizioulas attribuant cette position aux Pères grecs, spécialement aux Cappadociens.

La vérité est que les Pères – y compris les Cappadociens – admettent les deux principes : ils considèrent que la personne du Père, en tant que « cause » des deux autres Personnes divines et en tant que « principe » ou « source » de la divinité est le principe d'unité dans la Trinité ; mais ils n'excluent pas pour autant que l'essence le soit aussi, au contraire, ils l'affirment très nettement[319]. Car si le Fils et le Saint-Esprit sont un ensemble et sont un avec le Père, ce n'est pas seulement parce qu'ils ont reçu l'essence divine de lui, mais aussi parce qu'ils ont la même essence que lui. Par exemple, saint Athanase d'Alexandrie dit : « il y

316. « Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens ? Une mauvaise controverse », *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, p. 292, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 268.

317. Cf. J. ZIZIOULAS, « Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. un point de vue orthodoxe », dans *Les Églises après Vatican II*, Paris, 1981, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 20 : « La nature de Dieu est communion. Cela [signifie que] la substance une de Dieu coïncide avec la communion des trois Personnes ».

318. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 15 ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 52 ; J. ZIZIOULAS, « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 33-34 ; « On a Being a Person. Towards an Ontology of Personhood », p. 40 ; « Communion et altérité », p. 113, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 126 ; « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 35 ; « The Father as Cause : Personhood Generating Otherness », dans *Communion and Otherness*, p. 113-154, *passim* ; « L'Église comme communion », S.O.P., 181, 1993, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 97.

319. Le père G. FLOROVSKY constate que pour saint Grégoire de Nazianze comme pour saint Basile l'unité de la Divinité signifie simultanément monarchie et identité d'essence (*Les Pères du IVe siècle*, éd. russe p. 111).

a un seul principe de la divinité et par conséquent il y a monarchie de la manière la plus absolue » ; mais il dit aussi : « si le Fils est autre (que le Père) en tant qu'engendré, il est la même chose en tant que Dieu ; et ils sont un, lui et le Père, par la commune appartenance de la nature et par l'identité de l'unique divinité[320]. » Autre exemple : saint Grégoire de Nazianze, qui considère de manière claire la monarchie du Père comme principe d'unité[321], s'exprime aussi en termes essentialistes lorsqu'il écrit : « Lorsque je parle de Dieu, vous devez vous sentir baignés dans une seule lumière et dans trois lumières. Je dis "trois" comme caractères propres ou comme hypostases, ou comme personnes (ne disputons pas sur les mots, pourvu que les syllabes offrent le même sens). Je dis "une" sous le rapport de l'essence (οὐσία), c'est-à-dire de la divinité[322]. » Ou encore : « Les Trois sont Un par la divinité, et le Un est Trois par les propriétés [hypostatiques][323]. » Il est à noter aussi que le Théologien comprend souvent le mot « monarchie » dans le sens de l'unique divinité que sont les trois Personnes, s'opposant à la « polyarchie » du polythéisme et à l' « anarchie », c'est-à-dire à l'athéisme[324]. Une telle compréhension est partagée par saint Grégoire de Nysse lorsqu'il attribue la monarchie à la nature commune[325]. On trouve la même compréhension chez saint

---

320. *Contre les Ariens*, III, 4.

321. Voir *Discours*, XLII, 15, SC 384, p. 82 : « Les Trois ont une seule nature : Dieu. L'union est faite par le Père, de qui vient et vers qui remonte le reste, de sorte qu'il n'y ait pas non plus fusion, mais jonction, sans séparation introduite par le temps ». Voir aussi *ibid.*, XX, 7, SC 170, p. 70.

322. *Discours*, XXXIX, 11, SC 358, p. 170-172.

323. Voir par exemple GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, XXXI, 9, SC 250, p. 292.

324. Voir GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, XL, 41, SC 358, p. 295 et note 4 de C. Moreschini ; XXIX, 2, SC 250, p. 178. Voir aussi le *Discours* XXIX, 2 (SC 250, p. 178) où, s'opposant également à la polyarchie, synonyme de discorde et à l'anarchie, synonyme de désordre, il défend la monarchie en excluant toutefois qu'on la rapporte à une seule personne – « Nous, c'est la monarchie que nous honorons, mais, non pas une monarchie délimitée à une seule personne » – et en lui raportant des qualités qui s'attachent à la nature commune : « l'égale dignité de nature, l'accord des volontés, l'identité de mouvement » et non comme le prétend ZIZIOULAS (*Communion and Otherness*, p. 132-133) « au sens moral du terme » dont on ne voit pas bien comment il pourrait être pertinent en ce qui concerne la Trinité qui transcende radicalement la sphère de la morale... L'égale dignité de nature, l'accord des volontés, l'identité de mouvement sont très clairement, dans la théologie patristique des attributs qui se rapportent à l'essence ou à la nature, mais le problème est que Zizioulas tente ici, une fois de plus, d'exlure la nature du domaine de l'ontologie pour y rapporter seulement la personne.

325. *Discours catéchétique*, III, SC 453, p. 156 : « on constate que l'unité de nature n'admet aucun partage, si bien que le pouvoir de la monarchie ne se divise pas par partage entre des divinités différentes ».

Basile. Dans l'une de ses homélies, il écrit : « Il y a un Dieu qui est le Père, et il y a aussi un Dieu qui est le Fils, mais il n'y a pas deux Dieux parce qu'il y a une identité entre le Père et le Fils. Parce qu'il n'y a pas une déité dans le Père et une autre dans le Fils ni une nature en chacun d'eux[326]. » Dans un passage de son traité *Sur le Saint-Esprit*, il réfère la monarchie à l'unicité de Dieu constituée par l'unique déité commune aux trois Personnes[327]. Dans la suite de ce même passage, saint Basile fait aussi clairement reposer l'unité des trois Personnes divines dans l'essence commune[328], tout en reconnaissant par ailleurs que le Fils et l'Esprit ont reçu cette essence du Père[329] ; autrement dit le Père est plutôt le principe originel ou la source première de ce qui assure l'unité – l'essence commune – que le principe même et immédiat de cette unité. Saint Maxime quant à lui a une conception équilibrée où la monarchie du Père et l'essence divine apparaissent l'une et l'autre principe d'unité sans aucunement s'opposer, comme le souligne le père M. Törönen critiquant implicitement Zizioulas : « Maxime professe la monarchie du Père sans être allergique au langage de l'essence. La doctrine de la monarchie du Père n'est d'aucune façon opposée à celle de l'unique essence et *vice versa*. En Dieu, il y a unité "parce qu'il y a une seule divinité", dont la seule source – c'est-à-dire le seul principe (μόνη ἀρχή) – est le Père. L'essence du Père est le principe (ἀρχή) du Fils et de l'Esprit. Essence et personne sont distinguées l'une de l'autre mais pas opposées l'une à l'autre[330]. » Autre exemple encore : saint Jean Damascène note que lorsque nous regardons « à la cause première, à la monarchie », « c'est l'unité qui nous apparaît[331] », mais dans le même temps il attribue cette unité non à la Personne du Père mais « à l'identicité d'essence, de puissance et d'énergie[332] » des trois Personnes. « Il y a un seul Dieu, affirme-t-il, parce qu'il y a une seule essence, une seule volonté, une seule énergie[333]. » Il remarque encore que « nous reconnaissons que

326. *Homélies*, XXIV, 3, PG 31, 605A.

327. *Sur le Saint-Esprit*, XVIII, 45, SC 17 bis, p. 404-406.

328. *Sur le Saint-Esprit*, XVIII, 45, SC 17 bis, p. 406.12-14.

329. Voir R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God : The Arian Controversy, 318-391*, Edinburgh, 1988, p. 699.

330. *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford, 2007, p. 67. Voir aussi P. WIDDICOMBE, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford, 2000, p. 174.

331. JEAN DAMASCÈNE, *Exposé précis de la foi orthodoxe*, I, 8, PTS 12, p. 29-30.

332. *Ibid.*

333. *Homélie sur le saint Sabbat*, PG 96, 605.27.

Dieu est un » « par la consubstantialité[334] », ce qu'il dit également ailleurs : « Nous savons et nous confessons que Dieu [...] est un, c'est-à-dire une seule essence[335]. »

De nombreux textes liturgiques confirment que la tradition de l'Église orthodoxe non seulement n'exclut pas l'essence ou la nature divine (encore appelée « Divinité ») comme principe d'unité de la Trinité, mais encore la valorise au point de la placer au premier plan[336].

Comme le note la patrologue orthodoxe V. Harrison, l'unité de la Trinité n'est pas seulement une interrelation de personnes, c'est aussi une unité d'essence et d'énergie[337]. Le même auteur explique que les Trois « sont en relation l'un avec l'autre à travers l'essence divine », car l'essence divine sert de « milieu dans lequel [les personnes] sont en relation l'une avec l'autre » ou « de *medium*, pour ainsi dire, à travers lequel [elles] actualisent leur relation et se donnent librement l'une à l'autre[338] ». Les notions de

---

334. *Exposé précis de la foi orthodoxe*, I, 8, PTS 12, p. 27.

335. *Ibid.*, I, 2, PTS 12, p. 9.

336. Cf. Deuxième ton, dimanche, Matines, triadique de la 9ᵉ ode : « Fidèles, chantons et glorifions, selon la vraie foi, l'Unité en trois Personnes, Trinité consubstantielle, Nature toute divine, indivisible, clarté sans déclin, au triple éclat » ; Troisième ton, dimanche, Matines, triadique de la 7ᵉ ode : « Fidèles, nous rendons gloire à un seul Principe, une seule Divinité en trois Personnes » ; Quatrième ton, dimanche, Matines, triadique de la 9ᵉ ode : « Fidèles, tous nous adorons l'Unité de l'essence divine et la Trinité des Personnes » ; Quatrième ton, dimanche, Matines, triadique de la liturgie : « Prions afin de glorifier, comme il convient, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, l'Unité de la Divinité en trois Personnes » ; Septième ton, dimanche, Matines, triadique de la 9ᵉ ode : « Ce n'est pas une Trinité de divinités que nous vénérons, mais d'Hypostases ; non pas une seule Personne, mais une seule Divinité » ; Huitième ton, dimanche, Matines, triadique de la 8ᵉ ode : « Chantons la Divinité à la triple lumière, unique éclat rayonnant d'une seule nature en trois Personnes : le Père sans commencement, le Verbe de même nature que le Père, l'Esprit de même essence qui règne avec lui ». Cf. aussi les hymnes triadiques des Matines chantés en Carême et les jours de jeûne : « ayant reçu la lumière révélatrice d'une Divinité en trois Hypostases, nous nous écrions avec les Chérubins : "Saint, Saint, Saint es-Tu ô Dieu !" » ; « Nature incréée, artisan de toutes choses, ouvre nos lèvres pour que nous proclamions ta louange en nous écriant : "Saint, Saint, Saint es-tu ô Dieu !" » ; « Trinité consubstantielle et indivisible, Unité en trois hypostases également éternelles, c'est à Toi comme à notre Dieu que nous chantons l'hymne des anges : "Saint, Saint, Saint es-Tu ô Dieu !" » ; « Glorifions la Divinité de la Trine Unité dans une union sans confusion... » ; Office de minuit du dimanche, Premier ton, canon triadique , ode 5 : « Glorifions avec foi le Père, le Fils et l'Esprit Saint, une seule nature et divinité » ; *ibid.*, Troisième ton, canon triadique, ode 7 : « En trois Personnes nous annonçons l'unique nature de Dieu, tout en distinguant les propriétés du Père, du Fils et du Saint-Esprit ».

337. « Yannaras on Person and Nature », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33, 1989, p. 288.

338. « Zizioulas on Communion and Otherness », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 42, 1998, p. 280 et 279. Ces notions doivent cependant être utilisées

« milieu » ou de « medium » ne sont pas pleinement adéquates pour exprimer ce qu'est l'essence pour les Personnes (car elles pourraient être comprises comme un contenant par rapport à un contenu, et une certaine extériorité de l'essence par rapport aux personnes), mais elles permettent en revanche de mieux comprendre la périchorèse en laquelle les Pères ont vu également une source de l'unité des Personnes divines, lesquelles s'interpénètrent au sein de leur essence commune tout en gardant leur identité hypostatique.

d. L'affirmation que l'hypostase du Père est cause de l'essence divine.

Le principe personnaliste (d'origine existentialiste[339]) selon lequel « la personne précède l'essence et cause son être[340] » est extrapolé à la Sainte Trinité. Nos deux auteurs considèrent que la personne du Père est la cause de l'essence divine, ce qui signifie qu'il la précède, non certes chronologiquement, mais ontologiquement[341] ; ce principe ne s'applique pas seulement au fait que le Père « hypostasie son essence en engendrant le Fils et en faisant procéder l'Esprit Saint[342] », mais aussi au fait que, indépendamment de cela, « la personne de Dieu le Père précède et détermine son essence[343] ».

Il est habituel aux théologiens d'affirmer que Dieu est *causa sui* (cause de lui-même), mais c'est pour affirmer que, à la différence des autres êtres, il n'est pas causé par quelqu'un ou quelque chose d'autre ; cela ne signifie pas qu'il y ait dans le Père et pour ce qui le concerne une distinction entre ce qui cause (sa personne) et ce qui est causé (son essence ou sa nature). Le Père est incausé en tout son être (sa personne et sa nature) et aucune de celle-ci ne précède l'autre ni n'est la cause de l'autre, ni chronologiquement,

---

avec prudence : il faut se garder de comprendre l'essence comme milieu extérieur aux personnes ou comme un instrument dont elles se serviraient.

339. Cf. la formule bien connue de Sartre : « L'existence précède l'essence. ».

340. J. ZIZIOULAS, « The Teaching of the Second Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective », p. 42.

341. Cf. J. ZIZIOULAS, *L'Être ecclésial*, Introduction, p. 13 ; « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 34-35 ; « On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood », p. 40, 42 (= *Communion and Otherness*, p. 106, 108) ; C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 14-15 ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 55.

342. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 15.

343. Cf. *La Foi vivante de l'Église*, p. 55.

ni logiquement, ni ontologiquement. À supposer même que le Père cause son essence, il ne pourrait le faire que parce qu'il est Dieu, autrement dit parce qu'il possède l'essence ou la nature divine, ce qui signifie qu'il devrait déjà posséder l'essence qu'il cause !

Yannaras et Zizioulas se réfèrent l'un et l'autre à un passage relativement connu de saint Grégoire Palamas – car il a été mis en valeur par le père Jean Meyendorff dans une perspective également personnaliste et existentialiste – où celui-ci affirme que : « Répondant à Moïse, Dieu ne lui dit pas : "Je suis l'essence", mais : "Je suis Celui qui est." Car Celui qui est ne vient pas de l'essence, mais l'essence vient de Celui qui est. C'est Lui, Celui qui est, qui a conçu en lui-même l'être tout entier[344]. » Cependant Yannaras, Zizioulas et Meyendorff lui-même (qui y voit le principal argument en faveur du personnalisme et de l'existentialisme qu'il attribue à Palamas[345]) commettent un contresens dans l'interprétation de ce passage[346]. Dans le contexte de celui-ci[347] en effet, l'essence ne désigne pas l'essence suressentielle de Dieu (ἡ ὑπερούσιος οὐσία) mais la puissance qui donne l'essence et l'existence aux êtres créés (οὐσιοποιὸς δύναμις), autrement dit une énergie divine[348].

e. La survalorisation de la notion de cause au sein de la Trinité.

En rapport avec la notion de causalité, on peut constater que Zizioulas tourne au profit de sa théorie personnaliste certains éléments qui ne vont pas précisément dans ce sens. Selon lui, les Pères cappadociens auraient corrigé les vieilles images émanationnistes de la théologie trinitaire en introduisant la catégorie « personnaliste » de l'*aitia*, c'est-à-dire de la cause efficiente (dont saint Athanase, par exemple, ne faisait aucun usage)[349].

---

344. *Triades pour la défense des saints hésychastes*, 3, 2, 11-12, éd. Meyendorff, p. 663-665.

345. *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1958, p. 291-292.

346. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 14-15 ; J. ZIZIOULAS, « Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου », p. 24.

347. *Triades pour la défense des saints hésychastes*, 3, 2, 12, éd. Meyendorff, p. 665.

348. Voir l'intégralité du passage aux § 11-12. Le contresens et l'interprétation correcte font l'objet d'une démonstration détaillée par V. PERIŠIĆ, « Person and Essence in the Theology of Gregory Palamas », *Philotheos*, 1, 2001, p. 131-134.

349. « The Teaching of the Second Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective », p. 37.

Outre que l'on peut constater que Zizioulas surévalue cette notion de cause chez les Cappadociens[350], on peut noter que, comme le fait remarquer à juste titre A. de Halleux, cette notion n'implique par elle-même aucune connotation personnaliste, puisqu'elle s'applique avant tout au domaine du monde matériel[351]. En outre, l'éminent patrologue démontre, textes à l'appui, que « pareille connotation ne se vérifie pas chez les Pères cappadociens », qu'il s'agisse de Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze ou Grégoire de Nysse[352], concluant que « l'adoption de la catégorie de l'*aitia* n'est pas par elle-même l'indice d'une personnalisation de la conception des relations intradivines ».

Cela est d'autant plus vrai que cette notion n'exclut pas, chez les Cappadociens qui en font usage, l'usage corrélatif de diverses notions et comparaisons qui pourraient être interprétées dans un sens émanationniste (sens qu'elles n'ont cependant pas chez eux) et qui ne perdent pas de vue le rapport à l'essence. Par exemple, saint Grégoire de Nazianze lorsqu'il exhorte à garder « un seul Dieu en rapportant à une seule cause tant le Fils que l'Esprit » précise que ce rapport « est conforme à l'identité d'essence » et ajoute peu après que le Père est ἀρχή (principe) « comme cause et source et comme lumière éternelle[353] ».

On doit noter en outre que la notion de cause a inspiré de la méfiance à beaucoup de Pères du fait qu'elle pouvait suggérer l'idée contestable d'une production intra-divine. Cela explique que saint Épiphane ou saint Maxime le Confesseur lui aient préféré la notion de « principe » (ἀρχή) et que les Pères grecs en général aient réservé son application à l'activité créatrice et providentielle de Dieu[354].

---

350. Cf. J. G. F. WILKS, « The Trinitarian Ontology of John Zizioulas », *Vox evangelica*, 25, 1995, p. 77.

351. « Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens ? Une mauvaise controverse », *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, p. 149, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 235.

352. « Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens ? Une mauvaise controverse », *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, p. 149-152, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 235-238.

353. *Discours*, XX, 7, 1-5 et 9-10, SC 270, p. 70 et 72.

354. « Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens ? Une mauvaise controverse », *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, p. 148-149, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 234-235. On ne peut purement et simplement identifier la notion de principe à celle de cause comme le fait Zizioulas lorsqu'il écrit : « Si le Père est l'unique *archè* en Dieu, ses relations aux deux autres personnes ne peuvent être décrites qu'en termes causatifs » (« The Father as Cause », dans *Communion and Otherness*, p. 119).

f. Survalorisation de la personne du Père au sein de la Trinité.

Dans le but de dévaloriser l'essence ou la nature divine et de promouvoir leur « ontologie personnaliste », Yannaras et Zizioulas sont amenés à survaloriser la personne du Père au sein de la Trinité, d'une manière qui porte atteinte à l'équilibre et à l'égalité des Personnes divines et risque d'établir une certaine forme de subordinationisme ontologique au sein de la Trinité[355]. Zizioulas a récemment tenté de répondre à certaines critiques qui lui avaient été faites mais ne fait, à cette occasion, que renforcer cette tendance[356].

Il est vrai que certains Pères comme saint Basile ou saint Grégoire de Nazianze ont souligné la monarchie du Père et son rôle causal, mais sans pour autant aboutir à de tels effets pervers. Saint Grégoire de Nazianze prend même bien soin de mettre en garde ses lecteurs contre une telle tentation[357]. Comme le note Vladimir Lossky lui-même, « la monarchie et la causalité du Père ne lui confèrent aucune primauté hypostatique sur les deux autres personnes[358] », et les Pères avaient conscience de cela[359].

Parmi les critiques adressées à Zizioulas, on peut noter celle de Tom McCall qui considère que l'insistance de Zizioulas sur la radicale liberté du Père – qui se caractérise notamment par le fait que non seulement Celui-ci choisit d'engendrer le Fils et de faire procéder l'Esprit mais encore veut sa propre essence (qu'il précède en tant qu'hypostase et dont il est la cause) – a pour conséquence que « l'existence du Dieu trine est contingente » et aussi que « l'essence de Dieu est contingente ». La conséquence en est également que la communion d'amour des trois Personnes divines est contingente (puisque subordonnée à la volonté du Père), ce qui paraît être en contradiction avec le fait que Zizioulas considère par ailleurs l'être en relation et la communion d'amour comme le suprême prédicat ontologique de l'existence personnelle[360].

---

355. Voir la critique de J. G. F. WILKS, « The Trinitarian Ontology of John Zizioulas », *Vox evangelica*, 25, 1995, p. 79 ; A.-J. TORRANCE, *Persons in Communion : Trinitarian Description and Human Participation*, Edinburgh, 1996, p. 293 ; T. MCCALL, « Holy Love and Divine Aseity in the Theology of John Zizioulas », *Scottish Journal of Theology*, 61, 2008, p. 199-200.

356. « The Father as Cause », dans *Communion and Otherness*, p. 113-154.

357. Voir par exemple *Discours*, XXIX, 15, SC 250, p. 208 s.

358. *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 20.

359. Voir par exemple GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, XL, 41, SC 358, p. 292 ; 43, p. 298.

360. « Holy Love and Divine Aseity in the Theology of John Zizioulas », *Scottish Journal of Theology*, 61, 2008, p. 198-199.

g. L'idée que le Père cause les deux autres Personnes divines indépendamment de l'essence divine.

S'opposant légitimement à l'idée, attribuée, à tort ou à raison à la théologie occidentale depuis saint Augustin, qui considère que l'essence divine précède les Personnes divines et les cause, Zizioulas tombe malheureusement dans l'excès inverse de l'hyper-personnalisme en considérant que l'engendrement du Fils par le Père, et la procession du Saint-Esprit du Père sont des processus purement hypostatiques où l'essence divine n'intervient d'aucune manière.

S'il convient effectivement d'exclure que non seulement l'essence divine soit cause des Personnes divines parce qu'elle les précéderait (logiquement ou ontologiquement), mais encore que l'essence du Père, considérée indépendamment de sa personne soit cause des deux autres Personnes, on doit en revanche admettre que ce n'est pas sans son essence que le Père engendre le Fils et fait procéder l'Esprit, mais avec elle, c'est-à-dire en tant que première Personne *divine*.

S'il est vrai que l'essence divine n'intervient pas d'une manière indépendante dans la génération du Fils et dans la procession du Saint-Esprit et qu'elle n'est par elle-même ni la cause du Fils ni celle de l'Esprit (car engendrer le Fils et faire procéder l'Esprit sont, les Pères l'affirment unanimement, une propriété *hypostatique* du Père seul), elle intervient d'une certaine façon car le Père ne pourrait pas engendrer un Fils qui est Dieu ni un Esprit qui est Dieu (c'est à-dire qui sont d'essence divine) s'il n'était lui-même d'essence divine. Ce fait trouve son expression dans certaines formules liturgiques[361]. C'est cette vérité aussi qu'exprime la formule du symbole de Nicée qui parle de la génération du Fils « de l'essence du Père », reprise maintes fois par saint Athanase d'Alexandrie, et dont le but premier est d'affirmer la divinité du Fils, « Dieu de Dieu » comme dit encore le Symbole de Nicée.

Dire, comme le fait Zizioulas[362], que la formule utilisée à Nicée est absente du Symbole de Constantinople de 381 en vertu d'une correction qu'aurait imposée la théologie des Cappadociens n'est pas exact. On peut voir que saint Basile approuve cette formule de Nicée tout en rejetant ses interprétations fausses, réelles ou possi-

361. Voir par exemple Office de minuit du dimanche, Premier ton, canon triadique, ode 3 : « Celui que dans ta divinité, sans semence, ô Père, tu as engendré... »

362. Cf. « The Father as Cause », dans *Communion and Otherness*, p. 120.

bles[363]. Dans le cadre des controverses qui ont suivi Nicée, elle est apparue comme ambiguë, et c'est la raison pour laquelle elle n'a pas été retenue dans une brève définition de foi où il n'était pas possible d'en faire l'exégèse. Mais plusieurs siècles plus tard, saint Jean Damascène n'hésitera pas à la faire sienne, en l'appliquant non seulement au Fils mais au Saint-Esprit : « Seul le Père est inengendré, car il ne tient pas l'être d'une autre hypostase. Et seul le Fils est engendré ; il est *engendré de l'essence du Père*, sans commencement et intemporellement. Et seul l'Esprit Saint, *procédant de l'essence du Père*, n'est pas engendré mais procède[364]. » On la retrouve aussi dans certaines prières liturgiques comme celle-ci : « Le Père que nul n'a engendré, de sa propre essence engendre le reflet, lumière de lumière, le Fils, ineffablement, et produit la procession de l'Esprit, clarté consubstantielle et divin créateur[365]. »

Ces formules veulent indiquer le fait que le Fils et le Saint-Esprit sont de la même essence que le Père, mais elles indiquent aussi que cette essence, ils l'ont reçue de lui, autrement dit que le Père leur a transmise en même temps qu'il leur a donné l'existence comme hypostases, puisqu'il leur a donné l'existence comme hypostases divines (c'est-à-dire d'essence ou de nature divine[366]).

On ne peut donc être pleinement d'accord avec l'affirmation suivante de Zizioulas : « donner l'existence ou l'être au Fils par le Père est une question non de nature, de ce que Dieu est, mais de comment il est ; ceci implique que l'idée de causation est utilisée pour décrire le comment de l'être divin et pour éviter de faire de l'émergence de la Trinité une question de transmission d'essence (οὐσία)[367] ». On peut en effet faire valoir contre cette remarque

---

363. Cf. *Lettres*, LII, 2, éd. Courtonne, t. I, p. 135-136 ; CXXV, 1, éd. Courtonne, t. II, p. 32 ; CXL, 2, éd. Courtonne, t. II, p. 61-62.

364. *Exposé précis de la foi orthodoxe*, I, 8, PTS 12, p. 24. Pour le Fils, la formule est répétée *ibid.*, IV, 8, PTS 12, p. 180.

365. Office de minuit du dimanche, Huitième ton, canon triadique, ode 3.

366. Zizioulas rejette une telle conception pour la raison qu'elle semble présupposer l'antériorité de l'existence de l'essence divine (possédée par le Père) par rapport à l'existence des hypostases du Fils et du Saint-Esprit (que le Père, respectivement engendre et fait procéder tout en leur impartissant l'essence divine), une antériorité que Zizioulas exclut non seulement d'un point de vue chronologique mais d'un point de vue logique comme contrevenant au principe existentialiste de base de son système de pensée : l'existence précède l'essence et non l'inverse. En réalité elle n'y contrevient pas en l'occurrence puisque pour le Fils et pour l'Esprit une telle antériorité n'existent pas étant donné qu'ils reçoivent leur existence hypostatique en même temps que leur essence (qui est la même que celle du Père.

367. Cf. « The Father as Cause », dans *Communion and Otherness*, p. 129.

que : 1) le Fils n'existe pas comme hypostase sans nature, que son être inclut à la fois son hypostase et sa nature, et que c'est aussi en tant que Dieu et pas seulement en tant que Père que le Père divin lui a donné l'existence comme Fils divin ; 2) il faut bien que la nature divine qu'il a lui ait été transmise par le Père, sinon de qui la tiendrait-il ? Lorsque les Pères qualifient le Père de « divinité source (πηγαία θεότης), ils l'envisagent précisément comme source de divinité (de l'unique divinité, c'est-à-dire de l'unique essence divine) pour le Fils et pour l'Esprit dont il est corrélativement la cause de l'existence comme hypostases.

Le rejet par Zizioulas (curieusement attribué au silence sur ce point du second Concile œcuménique) du fait que « le Père donne son essence (οὐσία) au Fils et à l'Esprit comme s'il en était lui-même le possesseur originel, ou comme si l'essence existait d'une certaine façon antérieurement aux Personnes [du Fils et de l'Esprit] et leur était impartie par le Père, le possesseur originel », au motif que « l'essence dénote toujours quelque chose de commun aux trois personnes et n'est jamais anhypostatique », que « son hypostasiation est simultanée avec la différenciation personnelle, c'est-à-dire la sortie du Fils et du Saint-Esprit du Père[368] », ou encore que « la coémergence de la nature divine avec l'existence trinitaire initiée par le Père implique que le Père aussi "acquiert", pour ainsi dire, la divinité "lorsque" le Fils et l'Esprit sont dans l'existence, c'est-à-dire "quand" la nature divine est "possédée" par les trois[369] », est discutable à plusieurs titres :

1) Dire que « le Père aussi "acquiert", pour ainsi dire, la divinité "lorsque" le Fils et l'Esprit sont dans l'existence » suggère une préexistence du Père en tant qu'hypostase sans nature, ce qui est conforme au présupposé existentialiste et personnaliste selon lequel l'hypostase est ontologiquement ultime et logiquement antérieure à l'essence ou à la nature, mais est une impossibilité ; en effet, le principe ici réaffirmé selon lequel une nature ne peut pas être anhypostatique est convertible : il n'y a pas d'hypostase sans essence ou sans nature.

2) Il y a une incohérence à reconnaître le Père comme source, principe et cause au sein de la Trinité sans qu'il le soit en tant qu'ayant l'essence divine ou en tant qu'étant Dieu par nature ;

---

368. Cf. *ibid.*, n. 52 ; cf. p. 140 : « la nature divine existe seulement quand la Trinité émerge, et c'est pour cette raison qu'elle n'est possédée par avance par aucune personne ».

369. Cf. « The Father as Cause », dans *Communion and Otherness*, p. 140.

3) Comment le Père pourrait-il engendrer le Fils et faire procéder l'Esprit comme Personnes divines sans leur conférer l'essence divine en même temps que l'existence hypostatique ?

4) Le fait que le Père (avec l'essence divine qui est la sienne en tant que Personne divine) précède (ce qui est à entendre logiquement et non chronologiquement) en tant qu'il est leur cause, le Fils et le Saint-Esprit, ne signifie pas que l'essence divine en soi (considérée en dehors de l'hypostase du Père) les précéderait.

5) Certes, « l'essence est toujours commune aux trois Personnes », mais à condition de la considérer du point de vue selon lequel elles ont « déjà » (terme à entendre logiquement et non chronologiquement) reçu l'existence du Père ; si l'on considère le processus même de la génération et de la procession (ici encore d'un point de vue logique et non chronologique), on doit considérer que l'essence existe en premier lieu hypostasiée par le Père, en second lieu hypostasiée par le Fils et le Saint-Esprit ; ni dans le premier stade ni dans le second l'essence ou la nature n'existe anhypostatiquement.

6) Les considérations précédentes impliquent un certain ordre (τάξις) trinitaire : le Père précède (logiquement) les deux autres Personnes qui « viennent à l'existence » (l'une en étant engendrée, l'autre en procédant) à partir de lui.

Zizioulas affirme son désaccord avec Lossky en lui reprochant[370] de considérer que « le Père – πηγαία θεότης, source de toute divinité dans la Trinité, produit le Père et le Saint-Esprit en leur conférant sa nature qui reste une et indivise, identique à elle-même dans le Trois[371] ». Zizioulas reproche à Lossky d'avoir mal compris le passage où saint Jean Damascène affirme que « le Fils est engendré de l'essence du Père » en donnant cet argument : « c'est une chose de dire que le Fils vient de l'essence du Père et une autre chose de dire que, en étant cause, le Père impartit son essence. La façon correcte d'établir les choses serait de dire que quoique le Fils soit consubstantiel au Père – puisqu'il vient de la même essence, commune au Père et à lui-même –, le Père cause, en l'engendrant non une transmission de l'essence *(ousia)* mais l'émergence d'une personne, appelée le Fils. Ce qui signifie que la personne du Père ne cause pas l'identité (l'*ousia* connote quelque chose de commun, c'est-à-dire l'identité, au sein de la Trinité) mais l'altérité, c'est-à-dire la personnéité[372] ». Nous répondons à

370. « The Father as Cause », dans *Communion and Otherness*, p. 129, n. [illegible]
371. *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 58.
372. « The Father as Cause », dans *Communion and Otherness*, p. 130,

cela que le Père en engendrant le Fils (et le même raisonnement vaut pour la procession du Saint-Esprit) n'engendre pas une personne sans essence ou sans nature, mais une Personne divine, un Fils divin. Cette personne est autre en tant que personne, mais la même par sa nature. C'est parce que le Père en causant le Fils ne lui donne pas une nature propre, autre que la sienne, mais la même, qu'il est adéquat de dire qu'il communique sa nature ou confère sa nature au Fils (plutôt que de dire qu'il cause la nature du Fils, ce qui serait inexact car cette nature existe déjà en tant qu'elle est la sienne).

Zizioulas, en vertu de sa conception relationnelle, considère que l'essence divine a une connotation de communauté et est d'emblée celle des trois Personnes divines, raison pour laquelle le Père n'aurait pas à l'impartir au Fils et à l'Esprit (voir le passage cité *supra*). Cela est vrai dans la mesure où l'essence divine reçue par le Fils et par l'Esprit n'est pas une essence divine autre que celle du Père (sinon ils seraient d'autres Dieux), mais la même. Mais si l'on considère le processus de la génération du Fils et de la procession de l'Esprit, et non la Trinité déjà constituée, on ne peut considérer que pour les deux Personnes leur propre essence existe antérieurement à leur existence. Il est paradoxal que Zizioulas admette une antériorité de l'essence par rapport aux hypostases du Fils et de l'Esprit alors qu'il la rejette (à bon droit) partout ailleurs.

À cet égard, la monarchie du Père, sur laquelle ont insisté les Cappadociens, signifie non seulement qu'il est, pour le Fils et l'Esprit, la cause de leur hypostase, mais aussi qu'il est la source de leur divinité (πηγαία θεότης), et l'unité des trois Personnes tient non seulement au fait que le Père est la cause à laquelle se rapporte le Fils et l'Esprit dans leur existence hypostatique, mais la source de la divinité commune aux Trois.

Pour en revenir au reproche fait par Zizioulas à Lossky, remarquons que celui-ci ne fait pas allusion, dans ce qu'il dit, au passage de saint Jean Damascène auquel Zizioulas se réfère, mais à cet autre passage du même Père qu'il cite un peu plus loin, et qui
prime les choses de manière claire et équilibrée, si bien qu'il
servir de conclusion à nos réflexions sur ce point : « Le Père
tre de lui-même et il ne tient d'un autre rien de ce qu'il a. Au
aire, il est pour tous le principe et la cause de leur être et de
mment être naturellement [...]. Donc tout ce qu'ont le Fils
prit et leur être même, ils le tiennent du Père. Si le Père
as, ni le Fils ne serait, ni l'Esprit. Si le Père n'avait pas
chose, ni le Fils ne l'aurait, ni l'Esprit. C'est grâce au
-dire au fait qu'il est le Père, que le Fils et l'Esprit

sont [ce qu'Ils sont]. Et c'est grâce au Père, c'est-à-dire parce que le Père a tout cela, que le Fils et l'Esprit ont tout ce qu'ils ont[373]. » Désignant par leur « être » ou par « ce qu'ils sont » leur hypostase et par « ce qu'ils ont » l'essence divine, saint Jean Damascène indique de façon équilibrée comment le Père est à la fois la cause des hypostases du Fils et de l'Esprit, et la source de leur divinité, et comment le Fils et l'Esprit reçoivent du Père (de manière conjointe) ce qu'ils sont en tant qu'hypostases différentes et ce qu'ils ont en commun (entre eux et avec lui), à savoir l'essence divine.

h. L'affirmation que Dieu est la personne du Père.

La survalorisation de la personne du Père – en opposition à une conception de Dieu qui le verrait comme une essence abstraite, indépendante des hypostases (ou qui l'assimilerait purement et simplement à la nature divine), et en accord avec leur propre conception selon laquelle le Père en tant qu'hypostase est cause de l'essence divine – amène Yannaras et Zizioulas à assimiler Dieu à la personne du Père[374].

Jointe à l'insistance trop grande de nos deux auteurs sur la monarchie du Père, une telle formulation se rapproche dangereusement de l'hérésie monarchianiste qui confondait les trois personnes en une seule, celle du Père. C'est d'ailleurs ce que semble suggérer l'affirmation de Zizioulas que « le Père est Trinité[375] ».

On notera en tout cas que la conception de nos deux auteurs est en opposition avec celle des Pères quand ceux-ci entendent par Dieu l'essence divine ou la nature commune, ce que l'un des Cappadociens, saint Grégoire de Nysse justifie ainsi : « Le nom “Dieu”, employé dans son sens propre, signifie cette essence qui est véritablement maître de touts les êtres, en tant qu'artisan de toute chose. Par conséquent, unique étant l'essence dont dépendent le Père, le Fils et le Saint-Esprit et unique le nom qui la donne à entendre – je veux dire celui de “Dieu”, il y aura un seul Dieu à proprement parler et en conformité avec le concept de l'essence[376]. »

---

373. *Exposé précis de la foi orthodoxe*, I, 8, PTS 12, p. 26-27.
374. Cf. J. Zizioulas, « The Father as Cause », dans *Communion and Otherness*, p. 134, 152, 154 ; « L'Église comme communion », S.O.P., 181, 1993, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 97.
375. « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 37.
376. *À partir des notions communes, aux Grecs*, 5, GNO III, p. 22.

On ne peut justifier l'assimilation de Dieu au Père pour la raison que « dans la Bible, Dieu est le Père[377] ». Premièrement, certes, dans l'Ancien Testament Dieu désigne le Père, mais parce que le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas encore révélés ; deuxièmement, dans le Nouveau Testament l'accent est souvent mis sur la relation du Christ en tant qu'homme avec Son Père en tant que Dieu ; troisièmement, s'il est vrai que le Père est souvent appelé « Dieu » tandis que le Fils est souvent appelé « Seigneur » (les adresses de la plupart des épîtres de saint Paul sont ainsi rédigées : « Que la grâce et la paix vous soient accordées de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ » ; voir aussi : Rm 1, 8 ; 1 Co 1, 4.9 ; 2 Co, 1, 3 ; 1 Th 3, 11 ; 2 Th 1, 12), il ne s'agit pas d'un principe absolu puisque dans certains passages du Nouveau Testament le Christ est aussi désigné comme Dieu (cf. Jn 20, 28 ; Rm 9, 4 s. ; Tt 2, 13 ; 1 Jn 5, 20), tandis que le Père est très souvent désigné comme Seigneur.

Pour justifier sa position, Zizioulas avance la raison suivante : « Si le Dieu un n'est pas une hypostase particulière, notre prière ne peut être adressée au Dieu un mais seulement à la Trinité ou à la "Triunité". Mais le monothéisme appartient à la *lex orandi*. En priant la Trinité, nous devons prier en même temps le Dieu un. Si le Dieu un n'est pas une hypostase particulière, le Dieu un est laissé de côté par notre prière puisque nous pouvons seulement adresser notre prière à une hypostase particulière et non à une "Triunité" d'une quelconque sorte[378]. » Zizioulas ajoute que ce n'est pas un hasard si toutes les premières prières eucharistiques étaient adressées au Père et affirme que c'est à une époque tardive, sous l'influence de la liturgie gallico-franque, que furent employées des prières adressées directement au Christ[379].

Cette argumentation de Zizioulas est en décalage avec la tradition liturgique orthodoxe[380]. Il suffit de consulter les différents livres liturgiques en usage dans l'Église orthodoxe pour constater les faits suivants :

1) Il est vrai que les prières adressées à Dieu au centre de la Divine Liturgie (celle de saint Jean Chrysostome et de manière plus caractéristique encore celle de saint Basile) sont adressées au

---

377. *Ibid.*
378. « The Father as Cause », dans *Communion and Otherness*, p. 136.
379. *Ibid.* et n. 71, p. 136-137.
380. Zizioulas se réfère, dans l'assertion précédente, à des auteurs non orthodoxes. Dans l'ensemble de son œuvre, il semble peu familier avec les textes des services liturgiques orthodoxes autres que celui la Divine Liturgie.

Père ; mais c'est un cas particulier, qui tient au fait que le Sacrifice du Christ est offert au Père.

2) Il reste vrai que dans l'ensemble des services liturgiques, beaucoup de prières, notamment celles qui sont dites par le prêtre, ont en vue le Père lorsque Dieu est invoqué. Cependant, que ce soit dans la structure de base des différents services figurant dans l'Euchologe que dans les textes qui viennent s'y insérer selon le calendrier, notamment ceux de l'Octoèque (ou Huit tons hebdomadaires), les plus courants, on peut remarquer que, parmi les prières adressées à Dieu, il y en a beaucoup aussi qui se rapportent au Christ[381].

3) On peut constater également que beaucoup des prières adressées à Dieu ont en vue la Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit[382].

4) Parfois les prières s'adressent directement à la Trinité, les noms des trois Personnes divines étant parfois cités avant ou après[383].

---

381. Cf. la prière d'introduction à la lecture des psaumes : « Venez, adorons et prosternons-nous devant notre Roi, Dieu ! Venez, adorons et prosternons-nous devant le Christ notre Roi, Dieu ! Venez, adorons et prosternons-nous devant le Christ notre Roi et notre Dieu » ; hymne triadique des Matines chanté en Carême et les jours de jeûne (4ᵉ ton) : « C'est ton Père éternel et toi, Christ Dieu, et ton très saint Esprit que, comme les chérubins nous osons glorifier » ; dans la Doxologie des Matines, l'appellation « Seigneur Dieu » est adressée sucessivement au Père et au Fils : « Seigneur Dieu, Roi céleste, Père tout-puissant... ; Seigneur Dieu, Agneau de Dieu, Fils du Père... » ; Heure intermédiaire de Tierce, prière de saint Basile : « Seigneur notre Dieu, qui as donné la paix aux hommes, qui as envoyé le don de ton très saint Esprit à Tes disciples et à Tes apôtres... » ; Office de minuit du dimanche, Premier ton, canon triadique, ode 6 : « Dieu suprême et seul Seigneur, ô Christ... »

382. Cf. les ecphonèses dites plusieurs fois par le diacre ou le prêtre au cours des divers services liturgiques : « Parce que Tu es un Dieu bon et ami des hommes et que nous Te rendons gloire, Père, Fils et Saint-Esprit... » ; « Parce que Tu es saint, ô notre Dieu [...] et qu'à Toi nous rendons gloire, Père, Fils et Saint-Esprit » ; « Parce que tu es notre Dieu et que c'est à Toi que nous rendons grâce, Père, Fils et Saint-Esprit... » ; Office de minuit du dimanche, Troisième ton, canon triadique, ode 9 : « Nous te chantons, Dieu et Maître de l'univers, triple en tes Personnes mais unique Divinité : prends pitié de nous en Ton immense bonté » ; *ibid.*, Quatrième ton, canon triadique, ode 3 : « Dieu unique aux trois aspects, [...] sauve nos âmes de toute affliction » ; *ibid.*, Neuvième ton, ode 4 : « Dieu de tendresse, d'amour et de pitié, vénérable et divine Trinité... » ; *ibid.*, ode 6 : « Dieu en trois Personnes qui façonnas à Ton image et à Ta ressemblance le genre humain [...] je me prosterne devant toi... ».

383. Cf. la « prière initiale : « Trinité toute sainte, aie pitié de nous... » ; Cinquième ton, dimanche, Liturgie, triadique : « Trinité, une et indivisible, créatrice et toute-puissante, Père Fils et Saint-Esprit, nous Te chantons, Dieu véritable et notre Sauveur » ; hymne triadique des Matines chanté en Carême et les jours de jeûne : « Trinité consubstantielle et indivisible, Unité en trois hypostases également éternelles, c'est à Toi comme à notre Dieu que nous chantons l'hymne des anges : “Saint, Saint, Saint es-Tu ô Dieu !” » ; Sixième ton, dimanche, Matines,

5) Enfin, c'est très souvent que des prières liturgiques s'adressent à Dieu ou célèbrent Dieu en mettant en avant son unité et en référant celle-ci à l'essence ou à la nature commune, à tel point que certaines prières commencent par invoquer (ou par évoquer) Dieu comme essence ou comme nature ou comme divinité[384].

---

triadique de la 9e ode : « Nous glorifions Dieu le Père et le Fils coéternel, et nous vénérons la puissance ineffable et glorieuse du Saint-Esprit, car seule Tu demeures toute-puissante, ô Trinité indivisible ! » ; Office de minuit du dimanche, tropaire triadique : « Il est vraiment digne de chanter la Trinité, suprême divinité, le Père éternel qui a tout créé, le Verbe coéternel qui est engendré du Père avant les siècles et sans en être séparé, et le Saint-Esprit qui procède du Père en dehors du temps » ; Office de minuit du dimanche, Premier ton, canon triadique, ode 6 : « À pouvoir égal, ô Trinité, Tu possèdes une égale volonté » ; *ibid.*, Deuxième ton, canon triadique, ode 3 : « Unique et éternelle Trinité, les anges incorporels eux-mêmes ne peuvent te saisir... » ; *ibid.*, ode 5 : « Trinité sainte, unique Majesté d'où rayonne sans fin la commune gloire partagée... » ; *ibid.*, Troisième ton, canon triadique, ode 7 : « Dieu en trois Personnes jadis visita Abraham sous le chêne de Mambré... » ; *ibid.*, Quatrième ton, canon tiradique, ode 8 : « Indivisible Trinité, Unité sans confusion, délivre-moi de mes passions... » ; *ibid.*, Cinquième ton, canon triadique, ode 3 : « Dieu d'amour, indivisible Trinité [...] nous nous réfugions auprès de Toi en Te criant : Seigneur, fais grâce à Tes indignes serviteurs... » ; *ibid.*, ode 7 : « Nous Te chantons comme Seigneur et notre Dieu, seul et triple éclat inaccessible à notre esprit » ; *ibid.*, Septième ton, canon triadique, ode 1 : « Pour manifester le trésor surabondant de Ta bonté, Trinité dont la puissance est infinie, de terre Tu formas l'humanité... » ; *ibid.*, ode 3 : « Nous Te glorifions, nous tous les fidèles, ô Trinité, nature unique aux trois Personnes, partageant même gloire et même essence, sans division... » ; *ibid.*, Septième ton, canon triadique, ode 6 : « Trinité consubstantielle, tripersonnelle Unité, prends pitié de l'ouvrage de Tes mains... ».

384. Cf. Premier ton, dimanche, Matines, triadique de la 9e ode : « La Nature sans origine et sans limite s'est fait connaître en trois Personnes uniques et divines : le Père, le Fils et le Saint-Esprit, une seule Divinité » ; Troisième ton, dimanche, Matines, triadique de la 8e ode : « Avec piété nous adorons la Divinité toujours une, en trois Personnes » ; Quatrième ton, dimanche, Matines, 1er triadique de la 7e ode : « Selon les paroles divines, nous glorifions l'unique Divinité en trois Lumières sans confusion ni division. Clarté sans déclin, elle éclaire toute la création qui chante : "Tu es béni ô notre Dieu !" » ; *ibid.*, 2e triadique : « Unique Seigneurie, trois fois sainte, indivisible, une seule Nature en trois Personnes, je T'honore et Te chante » ; Office de minuit du dimanche, Deuxième ton, canon triadique, ode 1 : « L'unique et triple Majesté, la nature suprême de la Divinité, par des hymnes chantons-la... » ; *ibid.* : « Unique Dieu suprême au triple éclat... » ; *ibid.*, ode 4 : « De l'unique et suprême Dieu chantons les trois Visages sans confusion comme Personnes possédant séparément leurs particularités » ; *ibid.*, Troisième ton, ode 4 : « Monade aux trois soleils qui jadis a tiré du néant l'univers... ». Citons aussi ce tropaire du Grand Canon de saint André de Crète : « Je Te confesse et je T'adore, indivisible Essence en trois Personnes distinctes, Divinité dont le Règne et le Trône sont Un » ; *ibid.*, Cinquième ton, canon triadique, ode 5 : « Unité au triple feu, conduis mes pas sur les chemins de Ton salut divin » ; *ibid.*, Sixième ton, canon triadique, ode 7 : « Unique Dieu dont nous chantons l'identique nature ineffablement, bien que portant le chiffre trois en la personnelle trinité... » ; *ibid.*, Septième ton, canon triadique, ode 4 : « Unité au triple éclat, principe divin qui sauve l'univers, garde sous Ta protection ceux qui Te chantent... ».

6) Rappelons que dans ces prières ce n'est pas le Père qui est présenté comme principe d'unité, mais bien l'essence ou la nature divine[385].

Ces différents textes, replacés dans l'ensemble des services auxquels ils appartiennent, s'équilibrent mutuellement.

On peut, en conclusion, dire que la confession correcte de la foi exige que l'on ne parle de Dieu ni comme étant l'essence divine ni comme étant le Père seul, mais comme étant les trois Personnes divines, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, lesquelles sont, de par leur essence ou leur nature divine une et identique, également le Dieu un. C'est la raison pour laquelle aussi, selon les contextes, les textes liturgiques et patrisqtiques peuvent appeler « Dieu » soit le Père, soit le Fils, soit le Saint-Esprit.

i. La définition des Personnes divines par leurs relations.

Yannaras et Zizioulas, nous l'avons vu, considèrent la personne comme étant avant tout un être en relation, cette relation se réalisant dans un libre mouvement extatique d'amour par lequel la personne entre et existe en communion avec les autres.

Nous avons déjà montré que la notion de personne chez les Pères ne comporte en soi aucune connotation relationnelle.

On peut cependant, en ce qui concerne les Personnes de la Trinité, considérer que chacune d'elles existe dans et par une relation[386]. Cela est indiqué de la manière la plus significative par les noms de « Père » et de « Fils » : le Père est Père du Fils, le Fils est Fils monogène du Père ; le Saint-Esprit quant à lui existe comme procédant du Père. Les Pères considèrent que la propriété hypostatique de chaque personne divine (ce qui constitue son identité, son unicité et son caractère propre incommunicable), c'est pour le Père d'être inengendré, pour le Fils d'être engendré et pour l'Esprit Saint de procéder[387]. Il convient cependant de noter qu'il y a une grande différence entre la conception des Pères grecs et la conception thomiste : selon cette dernière, ce sont les « relations subsistantes » qui définissent les personnes, tandis que selon la première les relations sont seulement les relations d'origine.

---

385. Voir *supra*.

386. Voir BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome*, I, 5, SC 299, p. 176 ; II, [illegible] SC 305, p. 92 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, XXIX, 16, SC 250, p. 210.

387. Voir par exemple GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, XXXI, 9, SC [illegible] p. 292 ; JEAN DAMASCÈNE, *Exposé précis de la foi orthodoxe*, I, 8, PTS 12, p. 27.

Même les *tropoi uparxeôs* des Cappadociens ne sont pas autre chose que des relations d'origine. C'est donc dans un sens restreint que, pour les Pères, les Personnes divines sont considérées comme des « êtres en relation ».

On notera en outre que le Père ne saurait être défini par sa seule relation au Fils, en tant que Père du Fils : en tant qu'il fait procéder le Saint-Esprit, il est plus que la relation paternelle au Fils qui lui vaut le nom de Père[388].

Il faut ajouter à cela que les propriétés hypostatiques respectives des personnes définies par les Pères selon leurs relations sont souvent formulées par eux d'une manière négative, apophatique[389]. Par exemple saint Grégoire de Nazianze s'exprime ainsi : « Le Fils n'est pas le Père, puisqu'il n'y a qu'un seul Père, mais Il est ce qu'est le Père [c'est-à-dire Dieu] ; l'Esprit n'est pas le Fils par le fait qu'Il vient de Dieu, puisqu'il n'y a qu'un Fils unique, mais Il est ce qu'est le Fils [c'est-à-dire Dieu][390]. » À cela s'ajoute le fait que les Pères se refusent à définir les relations d'origine elles-mêmes, car l'engendrement ou la procession ont un sens transcendant par rapport au sens ordinaire (voir *infra*).

Or aucune de ces réserves ne semble être prise en compte par Yannaras et Zizioulas qui considèrent que la relation est constitutive de la personne et la définit (se rapprochant ainsi d'une certaine façon de la théorie thomiste), si bien qu'il découle logiquement de leur conception que la relation doit précéder la personne, un principe dont plusieurs théologiens ont relevé à juste titre, à propos de la théologie de Zizioulas, le caractère incohérent.

Zizioulas avance cependant un autre argument en faveur de la connotation relationnelle attachée, selon lui, à la notion de personne sur le plan théologique : les Pères cappadociens auraient répudié le langage de l'essence pour adopter un vocabulaire communionnel. Il se réfère pour cela au traité *Du Saint-Esprit* de saint Basile, qui utilise souvent le mot *koinônia* pour exprimer l'unité de l'être divin. Il cite en particulier cette affirmation de saint Basile : « C'est dans la *koinônia* de la divinité qu'est l'unité *(enôsis)*[391]. » A. de Halleux montre cependant de manière convain-

388. Voir les remarques critiques que D. FARROW adresse à Zizioulas à ce jet, « Person and Nature : The Necessity-Freedom Dialectic in John Ziziou-dans D. H. KNIGHT (éd.), *The Theology of John Zizioulas. Personhood and* *ch*, Aldershot, 2007, p. 115.

f. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 53-54.

iscours, XXXI, 9, SC 250, p. 292.

The Teaching of the Second Ecumenical Council on the Holy Spirit in and Ecumenical Perspective », p. 34.

cante que saint Basile, dans tous les textes où il utilise le mot *koinônia*, désigne par lui, plutôt qu'une communion de personnes une communauté de nature. Et il conclut de son analyse des textes : « Remise dans son contexte, la pensée de l'évêque de Césarée ne fait aucun doute : le Dieu Père et le Dieu Monogène sont un *kata to koinon tès phuseôs*. Autrement dit, la *koinônia* s'identifie ici à la communauté de nature opposée à la propriété des personnes. L'*énôsis* de la nature divine réside dans la *koinônia* de la divinité, c'est-à-dire dans la nature divine commune. Loin d'exprimer la communion "dialogale", au sens néotestamentaire et ecclésial, la *koinônia* trinitaire appartient, au contraire, au "langage de l'essence[392]". » Il est à noter que plusieurs siècles après les Cappadociens, saint Jean Damascène comprendra cette notion d'une manière semblable, écrivant : « les Trois hypostases supra-divines de la Divinité sont en communion puisqu'elles sont consubstantielles[393] ».

Mais d'autres arguments encore peuvent être opposés à l'idée de Yannaras et de Zizioulas selon laquelle la personnéité – et en premier lieu la personnéité divine – aurait un caractère fondamentalement relationnel.

Comme le remarque I. Panagopoulos, la personne en elle-même ne peut créer la relation parce que la propriété spécifique (autrement dit son caractère hypostatique propre) n'est pas communicable[394].

Comme nous l'avons noté précédemment, les trois Personnes divines sont en relation l'une avec l'autre à travers l'essence divine, laquelle sert – si l'on peut dire, car cette expression n'est pas pleinement satisfaisante – de « milieu[395] ». Ce milieu n'est pas un milieu extérieur ni un contenant : l'essence ou la nature divine appartient intimement aux Trois, elle est leur essence ou leur nature commune ; les trois Personnes sont cette essence ou cette nature (les Trois sont un Dieu), et cette essence ou cette nature est les trois Personnes (Dieu est Père, Fils et Saint-Esprit), sans pourtant que personne et essence ou nature se confondent ou se mélan-

392. « Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens ? Une mauvaise controverse », *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, p. 142-144, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 228-230.

393. *Exposé précis de la foi orthodoxe*, I, 8, PTS 12, p. 24.

394. « Ὀντολογία ἤ θεολογία τοῦ προσώπου. Ἡ συμβολή τῆς πατερικῆς Τριαδολογίας στήν κατανόηση τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου », *Synaxè*, 13, 1985, p. 75. Indépendamment du cas, déjà évoqué, des relations d'origine, qui se fonde sur le caractère propre de chaque hypostase.

395. V. HARRISON, « Zizioulas on Communion and Otherness », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 42, 1998, p. 280 et 279.

gent. La relation des trois Personnes s'accomplit non seulement dans le sens des relations d'origine (selon lesquelles le Père donne la nature divine qui est la sienne au Fils en l'engendant, et donne la même nature au Saint-Esprit en le faisant procéder), mais aussi sous la forme de ce que les Pères appellent une « périchorèse », ce qui signifie une compénétration (autrement dit une pénétration mutuelle), dans cette nature et au moyen de cette nature, mais aussi au moyen des énergies de celles-ci, sous la forme d'une « circumincession » (autre sens du mot « périchorèse »), selon laquelle les énergies incréées de la nature divine vont du Père par le Fils au Saint-Esprit[396] et retournent au Père comme à leur source dans un mouvement incessant d'amour.

j. La confusion des propriétés naturelles et des propriétés hypostatiques.

On trouve à plusieurs niveaux chez nos deux auteurs une confusion entre les propriétés naturelles de Dieu (celles qui se rattachent à l'essence ou à la nature divine) et ses propriétés hypostatiques (celles qui sont propres à chaque hypostase).

Cette confusion se rencontre chez Yannaras quant il rattache les énergies à la personne au lieu de les rattacher, comme le fait la tradition patristique, à l'essence ou à la nature (voir *infra*).

Elle se rencontre aussi chez Zizioulas lorsque celui-ci rattache étrangement l'amour non à la nature divine (comme une énergie commune aux trois Personnes) mais à la personne du Père, affirmant : « L'amour qui hypostasie Dieu n'est pas quelque chose de "commun" aux trois Personnes" comme la nature divine, mais il s'identifie au Père, c'est-à-dire à cette personne qui hypostasie Dieu, qui lui permet d'être trois personnes. Une étude attentive de la 1re épître de Jean prouve que là également la phrase "Dieu est amour" se rapporte au Père[397]. » On retrouve la même confusion chez Yannaras[398].

On peut trouver encore d'autres exemples d'une telle confusion chez Zizioulas, comme par exemple lorsqu'il affirme que « Dieu est Père premièrement parce qu'il a un Fils, mais aussi parce qu'il

396. Voir entre autres : BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome*, II, 21, SC 305, p. 86.
397. « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 39, n. 31.
398. Cf. *La Liberté de la morale*, p. 15.

est créateur et *pantokrator*, puisqu'il tient toutes choses dans son Fils[399] ».

Nos deux auteurs font aussi le même type de confusion à propos de la liberté, en laquelle ils voient, avec l'amour, un attribut éminemment personnel, une caractéristique de la personne en tant que telle. Rappelons que les Pères rattachent l'amour et la liberté (de même que la volonté) non pas aux Personnes divines en tant que telles (dont les propriétés personnelles respectives sont singulières et incommunicables) mais à l'essence ou à la nature divine que celles-ci possèdent en commun. Le rattachement de la liberté (comme aussi de la volonté) à la nature est d'ailleurs une indication supplémentaire du fait que les Pères n'attribuent pas aux notions d'essence et de nature la connotation de nécessité comme le font nos deux auteurs. Quant au rattachement de l'amour à la nature, il signifie non pas un amour impersonnel (ni, dans la logique de nos deux auteurs, un amour obligatoire), mais le fait que chacune des personnes aime du même amour que les deux autres et aime toujours en union avec elles.

On rencontre aussi chez Zizioulas l'affirmation étrange que « la vie de Dieu est éternelle parce qu'elle est personnelle » ou que « la survie de l'identité personnelle de Dieu est possible non à cause de son essence mais à cause de son existence trinitaire[400] ». On notera tout d'abord le caractère à la fois bizarre et confus de cette seconde formulation : d'une part il est peu approprié de parler de « survie » à propos de Dieu ; d'autre part parler de l'identité personnelle de Dieu n'est pas clair, sauf si par Dieu on entend le Père, ce qu'exclut cependant la référence qui suit à son existence trinitaire (à moins d'identifier, comme le fait parfois Zizioulas, la Trinité avec le Père).

L'argumentation qui suit n'est pas moins problématique. « Si Dieu le Père est immortel, écrit Zizioulas, c'est parce que son identité paternelle, unique et irrépétable, est constamment affirmée par le Fils et l'Esprit qui l'appellent "Père". Si le Fils est immortel, cela est dû en principe non à son essence mais au fait qu'il est le "*monogène*" (notons ici le concept d'unicité). Semblablement, l'Esprit est vivifiant parce qu'il est "communion"[401]. »

On trouve ici une confusion, analogue à celle qui a été évoquée précédemment, entre ce qui relève des attributs de l'essence divine

399. « The Father as Cause », dans *Communion and Otherness*, p. 116.
400. « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 41.
401. *Ibid.*, p. 41-42.

et ce qui relève des personnes et de leur identité hypostatique respective définie par les relations d'origine[402]. Il faut rappeler que, selon la tradition patristique, la vie et l'éternité de Dieu sont des attributs de son essence ; ces attributs sont communs aux trois Personnes divines et ne sont nullement tributaires des propriétés hypostatiques de chacune d'elles ni dus à leurs relations.

k. Le statut des énergies divines.

Yannaras accorde une certaine importance à la distinction de l'essence et des énergies divines. Mais il déploie d'importants efforts pour rattacher les énergies à la personne (expliquant d'ailleurs improprement la théologie à partir de l'anthropologie) et aboutit ainsi à de graves et dangereuses confusions[403].

Rappelons que l'un des acquis de la théologie patristique a été de rattacher clairement les énergies à la nature, et cela tant dans le domaine de la théologie trinitaire que dans celui de la christologie et de l'anthropologie, alors que plusieurs hérésies les rattachaient à la personne. Les Pères, rappelle saint Maxime, « professent que toute énergie est naturelle et non hypostatique[404] ». C'est dans le rattachement de l'énergie à la nature que les Pères cappadociens ont puisé, contre Eunome[405] et ses disciples, des arguments essentiels pour affirmer la divinité du Fils et du Saint-Esprit (le Fils a la même essence que le Père, parce qu'il a la même énergie ; le Saint-Esprit a la même essence que le Père et le Fils, parce qu'il a la même énergie[406]). C'est également dans le rattachement de l'énergie à la nature que saint Maxime le Confesseur a puisé son

402. On notera cependant que, dans le passage précédemment cité, l'identité hypostatique du Saint-Esprit n'est pas définie par le fait de procéder, mais comme communion (ce qui fait penser à la définition catholique romaine du Saint-Esprit comme « lien d'amour entre le Père et le Fils »).

403. Voir *La Foi vivante de l'Église*, p. 65-68.

404. *Dispute entre Maxime et Théodose de Césarée en Bithynie*, XIV, CCSG 39, p. 107.356-357.

405. EUNOME rattachait les énergies aux hypostases, et considérait qu'en aucun cas elles ne pouvaient se ramener à l'unité d'essence ; il considérait que les énergies du Père, du Fils et du Saint-Esprit n'étaient ni communes ni égales (voir *Apologie*, 19-25, SC 305, p. 270-286).

406. Voir BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome*, I, 8, SC 299, p. 196 ; 23, SC 299, p. 254 ; 25, p. 260-262 ; 32, SC 305, p. 134 ; II, 34, SC 305, p. 140 ; *Sur le Saint-Esprit*, VIII, 19, SC 17bis, p. 316 ; 21, SC 17bis, p. 319 ; *Lettres*, 189, 6, éd. Courtonne, t. II, p. 139 ; 8, éd. Courtonne, t. II, p. 141. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur la prière du Seigneur*, III, éd. Oehler, 260, 264 ; *Réfutation de la confession d'Eunome*, GNO II, 212-214 ; *À Eustathe, sur la Sainte Trinité*, GNO III-1, p. 10-11 ; *À Ablabios, qu'il n'y a pas trois dieux*, GNO III-1, 55.

principal argument (le Christ a deux énergies parce qu'il a deux natures[407]) contre les monoénergistes, lesquels, dans une phase de la controverse, rattachaient l'énergie à l'hypostase. Contre le rattachement de l'énergie à l'hypostase, saint Maxime a développé une argumentation très vigoureuse. Il montre que sur le plan trinitaire, ce principe aboutit d'abord à rendre les trois Personnes divines étrangères l'une à l'autre en empêchant leur communion : « Si [l'énergie] est hypostatique, nous aliénons [le Verbe incarné] au Père et à l'Esprit par l'énergie. Car par rien de ce qui caractérise Son hypostase le Fils ne communie avec le Père et l'Esprit[408]. » Ce principe, montre-t-il encore, débouche logiquement sur une forme de polythéisme : « Examinons le mal que cela engendre et fuyons cette opinion étrangère : elle appartient seulement aux hérétiques polythéistes. En effet, si nous parlons d'une seule énergie hypostatique du Christ, le Fils ne s'accorde pas selon l'hypostase avec le Père et l'Esprit. *Il est donc clair qu'il n'y a pas d'énergie selon l'hypostase*[409]. Nous serons contraints d'attribuer des énergies hypostatiques au Père et à l'Esprit de la même façon qu'au Fils. Et [alors] la bienheureuse divinité aura quatre énergies : trois distinctes, celles des Personnes qui la composent[410], et une commune aux trois, signifiant la communauté naturelle des trois Hypostases[411]. Et selon les Pères, si nous admettons la doctrine [des hérétiques], nous nous rendons malades en professant une divinité quadruple. En effet, *[les Pères] professent que toute énergie est naturelle et non hypostatique*[412]. Et si cela est vrai, et ce l'est, il nous sera permis de parler de quatre natures, de quatre dieux différents les uns des autres par l'hypostase et la nature[413]. »

---

407. Voir *Opuscules théologiques et polémiques*, 7, PG 91, 73D-76B, 84D-85B ; 8, PG 91, 97C-100B, 105BC ; 9, PG 91, 117CD et *passim* ; 15, PG 91, 157C-180B ; 16, PG 91, 197C-208C ; *Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 333B-352B.

408. *Opuscules théologiques et polémiques*, 8, PG 91, 108D. Cf. *Dispute entre Maxime et Théodose de Césarée en Bithynie*, XIV, CCSG 39, p. 117.480-481 : « Si je dis que l'énergie est hypostatique, je divise le Fils du Père et de l'Esprit. »

409. Souligné par nous.

410. Les énergies hypostatiques que confessent les monoénergistes-monothélites.

411. L'énergie unique de l'unique nature divine que confesse la foi orthodoxe.

412. Souligné par nous.

413. *Dispute entre Maxime et Théodose de Césarée en Bithynie*, XIV, CCSG 39, p. 105-107.

Zizioulas quant à lui ignore pratiquement, dans ses premiers essais, les énergies divines[414], qu'il s'agisse de leur place dans la nature créée ou de leur rôle dans la vie spirituelle, le salut et la déification de l'homme. Dans l'un de ses derniers essais, il s'oppose frontalement au « concept d'énergie » divine et émet de fortes réserves sur la théologie de saint Grégoire Palamas[415] en leur reprochant de ne pas être personnalistes (autrement dit ne de pas aller dans le sens de sa propre théorie). « Nous devons être réticents, dit-il à approcher l'être, à la fois créé et incréé, sous l'angle de l'énergie[416]. »

Cette ignorance volontaire et ce rejet des énergies divines ne sont pas étonnants de la part de Zizioulas : ils découlent logiquement de sa « marginalisation de l'essence divine, qui est la source des énergies[417] ». La mauvaise compréhension qu'a Zizioulas de la conception patristique des énergies divines et le fait qu'il soit sur ce point en désaccord avec les Pères – en particulier avec saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire Palamas –, ont été soulignés surtout par V. Harrison (pour ce qui est des Cappadociens)[418] et C. Stamoulis (pour ce qui est de Palamas)[419]. Nous soulignerons quant à nous que la conception de Zizioulas est également en désaccord avec celle de saint Maxime le Confesseur, dans la doctrine spirituelle duquel la notion d'énergie(s) divine(s) occupe une place essentielle[420].

Les griefs de Zizioulas à l'encontre des énergies divines sont ainsi formulés : « Le concept d'énergie, n'étant pas lui-même ontologiquement un concept personnaliste, puisqu'il est clairement distinct de l'hypostase et commun à toute la Trinité, se présente pour surmonter l'abîme entre la nature incréée et la nature créée principalement par une communion de propriétés naturelles, et seulement indirectement hypostatiquement. [...] [Or] Dieu et le monde sont unis sans perdre leur altérité, seulement dans la per-

---

414. Voir la critique de V. Harrison, « Zizioulas on Communion and Otherness », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 42, 1998, p. 278.

415. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 27-30.

416. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 94. Le mot anglais utilisé par Zizioulas, *« reluctant »* exprime plus que de la réticence : de la répugnance.

417. V. Harrison, *loc. cit.*

418. « Zizioulas on Communion and Otherness », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 42, 1998, p. 280-281.

419. Περὶ Φωτὸς. Προσωπικὲς ἢ φυσικὲς ἐνέργειες Συμβολὴ στὴ σύγχρονη περὶ Ἁγίας Τριάδος προβληματικὴ στὸν χῶρο, Thessalonique, 1999.

420. Voir nos deux études : *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, p. 503-512, 527-640 ; *La Théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, Paris, 2008, p. 335-432.

sonne du divin Logos, c'est-à-dire seulement en Christ. C'est une *personne* qui rend cela possible, parce que c'est seulement une personne qui peut exprimer simultanément la communion et l'altérité grâce au fait qu'elle est un mode d'existence, c'est-à-dire une identité qui, à la différence de l'essence et de l'énergie, est capable de modifier son être sans perdre son unicité et son altérité ontologiques. Toutes les façons autres – c'est-à-dire non personnalistes *[sic]* – d'unir Dieu et le monde, même si elles préservent l'altérité, soit impliquent une relation non ontologique entre Dieu et le monde [...] soit portent atteinte à l'Incarnation, c'est-à-dire à l'union hypostatique entre l'être créé et l'être incréé. C'est précisément le danger de maximiser les énergies dans la relation Dieu-monde. [...] Les divines énergies en tant qu'énergies n'expriment jamais la présence personnelle de Dieu puisqu'elles appartiennent au niveau de la nature et à toutes les trois personnes de la Trinité. Si le monde et Dieu devaient être unis par les divines énergies en tant qu'énergies, l'unité serait une avec les trois Personnes simultanément et non *via* le Fils – ce ne serait pas une union *hypostatique*[421]. »

Nous retrouvons à la base de cette argumentation l'une des pétitions de principe de la philosophie personnaliste de Zizioulas, à savoir la réduction arbitraire de l'ontologique au personnel, et l'exclusion du domaine de l'être de l'essence ou de la nature et des énergies qui en dépendent. Cette exclusion pourrait avoir un sens dans le cas où l'essence et les énergies seraient considérées en soi, indépendamment des hypostases, comme des abstractions sans existence réelle. Mais ce n'est nullement le cas dans la théologie traditionnelle orthodoxe, selon laquelle l'essence et ses énergies sont considérées comme enhypostasiées par les trois Personnes divines et comme ayant de ce fait non seulement une existence réelle, mais le même degré ontologique que les Personnes elles-mêmes (on répétera une fois de plus que l'être de Dieu ce n'est ni l'essence seule ni les hypostases seules, mais les deux ensemble).

Contrairement à ce que suggère Zizioulas, le fait que les énergies relèvent de l'essence ou de la nature commune et unique des trois Personnes divines, qu'elles appartiennent aux Trois ensemble, ne les empêchent pas d'appartenir aussi à chacune. Sans être hypostatiques au sens où elles appartiendraient en propre et de façon incommunicable à chacune des Personnes au même titre que Sa particularité hypostatique, les énergies ne sont pas pour autant

421. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 28-29.

impersonnelles, car bien que relevant de l'essence, elles appartiennent aux Personnes et sont manifestées par elles.

Le reproche d'émanatisme qui est souvent fait à la théologie orthodoxe des énergies et auquel Zizioulas semble souscrire partiellement[422] ne paraît nullement fondé, même si l'on rapporte les énergies à l'essence, et cela parce que l'essence divine est libre selon les Pères (un fait que Zizioulas a du mal à comprendre, car il se situe dans une perspective existentialiste qui considère que la liberté se rattache à l'hypostase et que l'essence, au contraire, en tant que « prédéfinition », est nécessitante et s'oppose à la liberté).

L'idée que « les divines énergies en tant qu'énergies n'expriment jamais la présence personnelle de Dieu puisqu'elles appartiennent au niveau de la nature et à toutes les trois personnes de la Trinité », allant de pair avec l'idée énoncée auparavant et par la suite selon laquelle il n'y a d'union personnelle ou hypostatique pour l'homme que dans le Christ ou via le Christ est plutôt étrange par le fait qu'elle semble exclure toute possibilité d'union personnelle avec le Père et l'Esprit et opère une séparation, en ce qui concerne l'union de Dieu aux hommes ou des hommes à Dieu, entre le Fils d'une part et le Père et l'Esprit d'autre part. S'il est vrai que l'union de l'homme à Dieu s'accomplit dans le Christ en tant qu'il est, comme Dieu-homme, médiateur, toute union qui s'accomplit avec le Christ s'accomplit en même temps avec l'Esprit et avec le Père.

On peut constater chez Zizioulas (comme chez Yannaras, nous le remarquerons plus précisément par la suite) une minimisation dans la vie spirituelle du rôle de la grâce, un mot qui n'apparaît pratiquement jamais dans ses écrits. L'exclusion des énergies divines comme mode d'union à Dieu confirme cette minimisation de la grâce puisque la grâce n'est autre chose que les énergies divines en tant qu'elles sont communiquées, données aux hommes. Or la doctrine orthodoxe sur ce point comme sur celui, connexe, des énergies divines est bien établie : la grâce donnée par une Personne divine est la grâce commune aux trois Personnes. L'énergie divine, en son sens premier, est une activité ou une opération divine ; or dans aucune activité ou opération divine le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'agissent ou n'opèrent à part l'un de l'autre, mais toujours ensemble, et cela non seulement en vertu d'une convergence qui se situerait à un plan purement hypostatique,

422. Cf. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 29, n. 48.

mais selon le caractère unitaire de leur énergie et de leur essence dont cette énergie procède[423].

On doit ajouter à ces remarques que les Personnes divines ne se communiquent pas à nous comme telles, pas plus que l'essence divine, mais par le biais de la grâce, autrement dit des énergies divines. Les Pères – non seulement saint Grégoire Palamas, mais déjà saint Athanase d'Alexandrie, saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome – ont distingué non seulement l'essence et les énergies divines, mais les Personnes et les énergies divines, faisant remarquer par exemple que lorsqu'il est dit que l'Esprit est donné aux hommes cela signifie son énergie (ou sa grâce) et non son hypostase elle-même. Au regard de ces principes théologiques bien établis par la Tradition orthodoxe, on est surpris par le caractère confus de cette remarque de Zizioulas formulée dans le cadre de sa critique des énergies divines : « Dans l'Économie, Dieu ne nous donne pas simplement ses énergies, mais principalement son Fils et Son Esprit[424]. »

L'idée de Zizioulas selon laquelle le créé peut être en contact avec l'Incréé non par le biais des énergies divines mais seulement sous la forme d'une communion personnelle, idée exprimée dès ses premiers essais[425], pose de graves problèmes que nous avons déjà évoqués et que nous retrouverons dans la suite de cet exposé, qui tiennent à ce que les Personnes en tant que telles se caractérisent par des propriétés hypostatiques incommunicables et donc par une altérité radicale qui non seulement ne permet pas la communication et la communion (contrairement à ce que pense Zizioulas), mais constitue même *a priori* un obstacle à celle-ci si par communion on n'entend pas simplement (comme semble souvent le faire Zizioulas) une simple reconnaissance de l'altérité (fût-ce dans un acte d'amour).

---

423. Voir notre étude : *La Théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, Paris, 2008, *passim*.

424. The Father as Cause », dans *Communion and Otherness*, p. 139, n. 80.

425. Affirmation réitérée dans « Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου », p. 27.

l. Le manque d'une approche apophatique des Personnes divines dans la pensée de Zizioulas.

L'apophatisme tient peu de place dans la pensée de Zizioulas, et il y a sur ce point une grande différence entre l'approche de ce dernier et l'approche de V. Lossky[426].

À la différence de Zizioulas, Lossky et à sa suite Panagopoulos (qui vise Zizioulas) affirment le caractère méta-ontologique et apophatique de la personne, ce qui vaut pour les personnes divines, mais aussi pour les personnes humaines[427].

Ce caractère méta-ontologique et apophatique de la personne rend incertaines les spéculations de nos auteurs sur l'ontologie de la personne, leur développement d'une « théologie de la relation » concernant les Personnes divines, les aspects de leur anthropologie et leur ecclésiologie qui prennent pour modèle les relations des Personnes divines, et leur conception du salut et de la vie spirituelle fondée sur une reproduction par la personne humaine de la relation personnelle du Fils au Père (nous avons souligné précédemment et soulignerons par la suite de manière plus précise les difficultés inhérentes à ces différents aspects).

S'opposant à Lossky et répondant aux critiques de Panagopoulos, Zizioulas considère que l'apophatisme s'applique seulement à l'essence et aux énergies divines, mais pas aux personnes et affirme que « tout apophatisme qui s'efforce de parvenir au-delà des personnes est étranger à la vie orthodoxe » et que « jamais, au grand jamais on ne peut passer au-delà des personnes de la Sainte Trinité pour parler d'un "sur-Père" ou d'un "sur-Fils" ou d'une Trinité en tant que telle[428] ».

Cependant, s'il est vrai que l'apophatisme s'applique premièrement à l'essence divine, il s'applique pour une part aussi aux hypostases divines. De l'affirmation de saint Jean Damascène : « l'innascibilité, la filiation et la procession sont les seules propriétés hypostatiques par lesquelles diffèrent les trois saintes hypostases », Lossky conclut avec raison : « La seule caractéristique

426. Comme l'a montré A. PAPANIKOLAOU, « Divine Energies or Divine Personhood : Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendant and Immanent God », *Modern Theology, 19, 2003, p. 357-385 ; Being with God. Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame, 2006.

427. I. PANAGOPOULOS, « Ὀντολογία ἤ θεολογία τοῦ προσώπου. Ἡ συμβολή τῆς πατερικῆς Τριαδολογίας στήν κατανόηση τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου », *Synaxè*, 13, 1985, p. 75 ; V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 121.

428. « Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου », *Synaxè*, 27, 1991,

des hypostases que nous puissons formuler comme exclusivement propre à chacune et qui ne se retrouverait pas dans les autres [car alors cela appartiendrait à leur essence commune] est donc la relation d'origine[429]. » « Toutefois, poursuit Lossky, cette relation doit être entendue dans un sens apophatique : elle est surtout une négation nous montrant que le Père n'est pas le Fils, que le Fils n'est pas le Père ni l'Esprit, que le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils. Entendue apophatiquement, la relation d'origine signale la différence, mais elle n'indique cependant pas le "comment" des processions divines[430]. » Cela est confirmé par les textes des Pères en ce qui concerne notamment le sens qu'il convient d'accorder à la paternité et à la filiation du Père et du Fils ou à la procession du Saint-Esprit. Saint Grégoire de Nazianze note par exemple que « le Fils est fils selon une relation d'un ordre plus élevé, puisque nous ne pouvons pas exprimer autrement qu'il vient de Dieu et qu'il est consubstantiel ; dès lors nous devons regarder comme indispensable d'appliquer à la divinité dans un sens métaphorique les mots d'ici-bas, en particulier ceux qui désignent chez nous la parenté[431]. » Denys l'Aréopagite affirme quant à lui que « le Père et le Fils restent séparés par leur transcendance de toute paternité et de toute filiation divines[432] ». Saint Grégoire de Nazianze invite à ne pas chercher de définition de la génération du Fils ou de la procession du Saint-Esprit : « Tu entends parler de naissance ? Ne te mêle pas inconsidérément de savoir de quelle manière cela se passe. Tu entends dire que l'être qui procède du Père est l'Esprit ? N'attache pas d'importance à la manière dont cela se passe[433]. »

Les Pères vont même jusqu'à appliquer l'approche apophatique à la « monade » et à la « triade » divines. Denys l'Aréopagite affirme ainsi que Dieu, trois selon les personnes et un selon l'essence, est au-delà du trois et au-delà du un, parce qu'au-delà de tout nombre[434]. Cette dernière idée se retrouve chez saint Maxime[435], qui note que « la bienheureuse et sainte Divinité [...] n'a permis à aucun des êtres de comprendre comment et de

429. *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 53.
430. *Ibid.*, p. 54.
431. *Discours*, XXXI, 7, SC 250, p. 288. Voir aussi JEAN DAMASCÈNE, *Exposé précis de la foi orthodoxe*, I, 8, PTS 12, p. 24, 26.
432. *Sur les Noms divins*, II, 8, PG 3, 645C ; *La Théologie mystique*, V, PG 3, 1048A.
433. *Discours*, XX, 11, SC 270, p. 78-80.
434. *La Théologie mystique*, V, PG 3, 1045D.
435. *Ambigua à Jean*, 10, PG 90, 1185C-1188A.

quelle manière elle est à la fois monade et triade, parce que par nature l'Incréé ne peut être embrassé par le créé[436] ».

Pour récapituler les considérations précédentes, on peut citer cette remarque de saint Maxime : « Saint Paul dit qu'il n'a jamais connu le Verbe de Dieu qu'en partie (cf. 1 Co 13, 9). Car Il est connu dans une certaine mesure seulement, à partir des énergies. Car *la connaissance du Verbe selon l'essence et l'hypostase est inaccessible à tous les anges comme à tous les hommes*, et n'est connue de personne[437] », cette dernière remarque pouvant s'appliquer évidemment aussi au Père et au Saint-Esprit.

Le caractère inconnaissable en leur fond des modalités des relations des trois Personnes de la Trinité a légitimement conduit un certain nombre de théologiens à se montrer critiques envers les spéculations de Yannaras sur « l'homme à l'image de la Trinité » et sur le mode d'existence personnel et ecclésial qu'ils définissent en prenant pour modèle les relations trinitaires. Ils appellent à cet égard la différence qui existe entre la personnéité humaine et la pesonnéité divine, mais aussi le caractère asymétrique qui existe entre relations interpersonnelles humaines et relations interpersonnelles trinitaires. Un certain nombre de commentateurs rattachent les théories de nos deux auteurs (en particulier Zizioulas qui a le plus développé cet aspect) à certaines spéculations de la philosophie religieuse russe du XIXe siècle (Florensky, Berdiaev, Fedorov, dont la formule : « La Trinité est notre programme social » est devenue emblématique) qui ont connu d'importants prolongements dans la théologie catholique au XXe siècle (en particulier chez L. Boff). Dans ces conditions, on n'est pas étonné que chez un certain nombre de théologiens la pensée de Zizioulas sur ce point ait été critiquée en tant que forme de « trinitarisme social » ou communautaire[438]. Mais il n'est pas non plus étonnant que, en amont, on ait reproché à Zizioulas d'avoir (en raison du caractère apophatique des relations trinitaires) effectué une projection des relations interpersonnelles humaines sur les relations interpersonnelles divines, interprétant celles-ci à partir de celles-là, et appliquant sur le plan « social » le principe de l'*analogia entis* qu'il reproche légitimement à saint Augustin d'appliquer sur le plan psychologique.

---

436. *Ambigua à Jean*, 10, PG 90, 1168AB.
437. *Chapitres théologiques et économiques*, II, 76, PG 90, 1160C.
438. Voir J. BEHR, *The Nicene Faith*, Crestwood, 2004, p. 425, n. 39. Parmi les critiques des théories sociales de la Trinité, voir K. KILBY, « Perichoresis and Projection : Problems with Social Doctrine of Trinity », *New Blackfriars*, 81, 2000, p. 432-444.

3. Conséquences erronées pour la christologie.

a. Minimisation et dévalorisation des natures du Christ et de leur rôle dans l'économie salvatrice.

La christologie de Yannaras et de Zizioulas, dans leur perspective générale de dévalorisation de l'essence ou de la nature, accorde une place minime aux natures du Christ[439] et situe l'économie salvatrice du Verbe incarné à un plan purement hypostatique.

La dissociation que nos deux auteurs opèrent entre l'hypostase et les natures du Christ et l'exclusion de celles-ci sous le prétexte de valoriser l'ontologie de la personne sont bien loin de la conception d'un saint Maxime le Confesseur, par exemple, qui dit maintes fois que le Christ est « de (ἐκ) ses natures, en (ἐν) ses natures et ses natures[440] », affirmant une parfaite intégration mutuelle de l'hypostase et des natures, excluant toute confusion aussi bien que toute séparation.

D'une part, il n'est fait par nos auteurs nulle mention de la nature divine et de ses énergies, de ses relations avec la nature humaine dans l'hypostase du Christ et du rôle qu'elle joue dans le processus du salut et de la divinisation de l'homme en Christ. Zizioulas par exemple évacue en deux mots la communication des idiomes[441], si importante pourtant, avec la notion voisine de périchorèse, dans la christologie des Pères[442]. Dans le moment de l'économie salvatrice où le Christ souffrant, crucifié et mort libère l'humanité de la passibilité, de la souffrance et de la mort, ainsi que de la tyrannie du diable, la nature divine, selon Zizioulas, ne joue aucun rôle par rapport à la nature humaine qui lui est unie dans l'hypostase du Verbe incarné, et le salut qui s'accomplit – au moment surtout, selon Zizioulas, de la Résurrection[443] – relève d'une attitude purement personnelle du Christ : l'amour et la liberté[444].

---

439. Cela est plus sensible chez Zizioulas que chez Yannaras.

440. À ce sujet, voir par exemple P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1983, p. 203-239.

441. « On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood », p. 43 (= *Communion and Otherness*, p. 109).

442. Pour saint Maxime le Confesseur, voir J.-C. LARCHET, *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1997, p. 333-346.

443. Sur ce point, voir la critique que nous développons *infra*.

444. « Christologie et existence », p. 168-169, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 64-65.

D'autre part, la nature humaine du Christ, tant dans son existence concrète que dans son rapport avec la nature de tous les hommes, se trouve non seulement réléguée au second plan, mais paraît ne jouer aucun rôle dans Son économie salvatrice.

Dans la conception de Yannaras, le Christ est considéré plutôt comme assumant l'individualité avec ses limites, sans d'ailleurs que soient distinguées celles qui appartiennent à la nature déchue comme conséquences du péché ancestral (passibilité, corruptibilité, mortalité) et celles qui relèvent du péché personnel et des passions coupables (dont le Christ était exempt). Car si l'individualité, pour nos auteurs, signifie un repli égoïste sur soi, se trouve lié à la philautie, et se caractérise par une tendance à l'autonomie divisive et séparatrice, dire que le Verbe a assumé notre individualité signifie qu'il a assumé les passions coupables et l'état de péché qui sont inhérents à celle-ci. L'affirmation de Yannaras selon laquelle « le Christ nous assume avec nos limitations, la personne historique de Jésus-Christ [étant] une individualité humaine semblable aux autres dans leur état après la chute[445] » est porteuse de multiples confusions qui la rendent inacceptable du point de vue de la foi orthodoxe, la première étant l'assimilation de la personne divine du Christ à une individualité humaine déchue et pécheresse.

Un autre exemple du langage théologique confus et incohérent de Yannaras se rencontre dans l'affirmation que « dans la personne du Christ, la nature humaine existe comme hypostase personnelle de communion avec la Divinité[446] ». Une telle formulation implique en effet que la nature humaine du Christ constitue une hypostase qui double son hypostase divine, ce qui est une idée nestorienne. Elle amène à se demander comment, si la nature humaine existe comme une hypostase et non plus comme une nature humaine universelle (selon ce que pensent les Pères), tous les hommes peuvent être sauvés.

Cette question se pose aussi à propos de la christologie et de la sotériologie de Zizioulas. Ce dernier, considérant qu'il convient de comprendre le mystère de la christologie « en termes de personnéité plutôt que de nature[447] », déploie d'importants efforts pour résorber les natures du Christ dans Son hypostase. Il veut montrer en particulier que « l'humanité qui est révélée dans et par le Christ

445. *La Foi vivante de l'Église*, p. 119.
446. *La Liberté de la morale*, p. 46.
447. « Human Capacity and Human Incapacity », p. 435 (= *Communion and Otherness*, p. 238-239).

n'est pas une humanité qui est ultimement définie en termes de sa nature en tant que telle, mais est une humanité vraie et réelle seulement parce qu'elle est constituée dans et par la personnéité, et qui est hypostatique en étant extatique, c'est-à-dire libre de ses limites naturelles et en communion avec Dieu[448] ». Zizioulas se livre à cet égard à une interprétation du dogme de Chalcédoine qui vise à évacuer les natures du Christ – ce qui est plutôt étrange eu égard à l'esprit et à la finalité du concile[449] – au profit de Son hypostase. Selon lui, « l'anthropologie de Chalcédoine dépend entièrement de la notion de personnéité » ; pour Chalcédoine, l'équation : l'homme = l'homme est inacceptable ; ce qui émerge de sa christologie, c'est l'équation : l'homme = l'homme en communion avec Dieu[450]. L'homme est sauvé en devenant une personne, en parvenant à une identité personnelle en termes ontologiques, or cela n'est possible que si en Christ les natures sont particularisées en une personne. En lui, les deux natures donnent leurs qualités à l'identité[451]. Selon Zizioulas, l'homme en Christ est un homme parfait seulement en tant que personne, en tant qu'être en relation et en communion dans l'amour et la liberté, ce qui en Christ se fonde sur le mode particulier de son être, celui de sa relation de Fils au Père. Grâce au Christ, chaque homme peut dès lors affirmer son existence en tant que personne en se fondant sur une relation avec Dieu identique avec celle que le Christ comme Fils entretient avec le Père librement et par amour[452].

Zizioulas fait totalement l'impasse sur le fait que le Verbe, en S'incarnant a assumé notre nature humaine en son état déchu (sauf le péché), et progressivement, par Son économie salvatrice qui s'est déployée tout au long de Sa vie terrestre, l'a sauvée (autrement dit guérie, redressée, restaurée...) avant de la déifier.

Dans l'étrange conception de Zizioulas, le Christ, au lieu de guérir, assainir, corriger, rectifier, redresser, sauver (toutes expressions utilisées par les Pères) la nature humaine qu'Il a assumée et de la libérer des défauts et des limites (en particulier la passibilité, la corruption et la mort) et de l'emprise du péché et du

448. *Ibid.*, p. 445-446.

449. Le but du concile de Chalcédoine est en effet de confesser, face aux monophysites, « un seul et même Christ, Fils, Seigneur, l'unique engendré, reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division, et sans séparation, la différence des natures n'est nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et de l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée, et concourant à une seule personne et une seule hypostase ».

450. *Ibid.*, p. 446.

451. *Ibid.*, p. 438.

452. *Ibid.*

diable qui lui ont été imposés comme des conséquences du péché du premier homme, libère et sauve l'homme en échappant à la nature par Son hypostase – laquelle, en tant que divine et incréée, n'est pas dépendante des qualités naturelles[453] – et en permettant aux personnes humaines de faire de même en s'unissant à Sa Personne par une imitation de Son attitude filiale. Si bien que ni la nature divine ni la nature humaine ne prennent proprement part au salut de l'homme ! Le père Nikolaos Loudovikos critique sévèrement une telle conception en la qualifiant de « christologie de la fuite » *(Christology of Escape)*, en notant qu'il s'agit d'une position proche du docétisme pour ce qui concerne la négation de fait du rôle de la nature humaine du Christ, et en rapprochant la conception de Zizioulas de celle de la fuite extatique que l'on trouve dans le néoplatonisme. Notant que, contrairement à ce que pense Zizioulas – qui, quand il ne nie pas la place de la nature humaine, la réduit à jouer un rôle purement passif –, le salut est opéré par le Christ à travers une communion dialogale de Ses deux natures par leurs volontés et opérations respectives, il constate que dans la théologie du métropolite de Pergame « le danger du monothélisme et du monoénergisme n'est pas loin[454] ».

Par ailleurs la christologie de Zizioulas en considérant que la nature humaine du Christ est particularisée par Son hypostase[455] ne permet pas de comprendre comment le Christ peut sauver tous les hommes. La conception la plus répandue parmi les Pères – notamment saint Athanase d'Alexandrie, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille d'Alexandrie et saint Maxime le Confesseur – est que le Christ a assumé la nature humaine dans son universalité concrète (ce qu'il pouvait faire parce que Son hypostase n'était pas humaine, mais divine, et parce que, comme le souligne saint Maxime, en tant qu'homme Il n'était pas un individu [au sens courant du terme]), englobant ainsi en Lui toute l'humanité[456].

---

453. Cf. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 109.

454. « Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position », *Heythrop Journal*, 48, 2009, p. 13-14.

455. Voir entre autre « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 109. Cette conception est reprise par son disciple D. BATHRELLOS qui l'attribue faussement à saint Maxime le Confesseur (*The Byzantine Christ*, Oxford, 2004, p. 102-107). C'est de façon tout aussi erronée que Bathrellos, sous l'influence de Zizioulas (cf. *ibid.*, p. VIII), cherche à faire endosser à Maxime la fausse conception zizioulassienne de la priorité de l'hypostase sur la nature (*ibid.*, p. 110-111).

456. Voir J.-C. LARCHET, *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1997, p. 365-374.

Selon Zizioulas, l'union des hommes au Christ qui permet leur salut n'est plus une union intrinsèque (par le fait que toute l'humanité, tous les hommes en leur nature sont inclus dans la nature humaine assumée par le Christ) mais une union extrinsèque, où l'union est assurée par une identification, au plan purement hypostatique, du mode d'existence des personnes humaines au mode d'existence filial du Fils dans Son rapport au Père.

Cette conception pose plusieurs problèmes.

Le premier réside dans la confusion de trois phases du salut : 1) celle où le Christ S'unit la nature humaine, celle de tous les hommes de tous les temps, pour la sauver et la déifier en lui ; 2) celle où les baptisés, sont incorporés au Christ et reçoivent en plénitude cette grâce du salut et de la déification ; 3) celle où le baptisé s'assimile personnellement cette grâce par la vie ascétique.

Le deuxième problème, qui a déjà été abordé et sur lequel nous reviendrons, est de savoir dans quelle mesure il est possible pour les personnes humaines de reproduire la relation du Père et du Fils – laquelle est liée aux particularités hypostatiques du Père et du Fils, et par là unique et incommunicable – autrement qu'à travers des attitudes, des dispositions ou des états qui relèvent alors de la nature et non pas seulement du plan hypostatique.

Mais en amont de ce problème, il y a celui posé par l'idée plus générale que la personne humaine se réalise et devient parfaite par l'adoption du mode d'existence personnel de Dieu. Zizioulas exprime cette idée dans le cadre de la christologie avant de l'appliquer, comme conséquence, dans le cadre de l'ecclésiologie et de la spiritualité. Il écrit notamment par rapport au Christ Dieu et homme : « Ce que Dieu est dans sa nature, un “Dieu parfait”, il l'est seulement en tant que personne ; l'homme en Christ est un “homme parfait” seulement en tant que personne, c'est-à-dire en tant qu'amour et liberté. Par conséquent, l'homme parfait est seulement celui qui est vraiment une personne, donc celui qui existe, qui possède un mode d'existence, qui est constitué en tant qu'être, *suivant exactement le même mode selon lequel Dieu existe en tant qu'Être* – voilà ce que signifie union hypostatique dans le langage de l'existence humaine[457]. »

On remarquera tout d'abord la confusion dogmatique que contiennent ces propos : le Christ Dieu et homme est parfait comme Dieu en tant que personne divine et parfait comme homme en tant que personne humaine, ce qui signifie qu'il est (où qu'il y a

457. « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 47.

en lui) deux personnes ; autrement dit nous sommes ici en plein nestorianisme.

Mais à considérer l'application purement anthropologique de ce principe, elle présente elle aussi une difficulté : celle pour une personne humaine d'adopter un mode d'existence divin, c'est-à-dire, selon la pensée de l'auteur celui d'une personne divine. Cette difficulté se décompose en plusieurs autres.

La première est celle de la différence qui existe entre la personnéité humaine et la personnéité divine. Comme le fait remarquer D. Farrow à Zizioulas, « la personne humaine n'est pas une personne dans le même sens et de la même façon qu'une personne divine est une personne » ; et le même auteur ajoute : « Nous ne devons pas autoriser (comme Zizioulas le fait) une utilisation univoque du mot "personne" en référence à la fois à Dieu et à l'homme, que ce soit en christologie ou en ecclésiologie[458]. »

La deuxième difficulté est que le mode d'existence personnel est lié à la personne et est par conséquent unique. L'assimilation par une personne humaine du mode d'existence « selon lequel Dieu existe » doit nécessairement être celui d'une personne divine. On doit dès lors demander : laquelle ? On peut logiquement penser qu'il s'agit de celle du Christ, médiateur entre les hommes et Dieu. Mais nous sommes renvoyés à d'autres difficultés, qui seront présentées dans la partie suivante[459].

b. Minimisation du rôle des souffrances et de la mort du Christ dans Son économie salvatrice.

Dans la logique des présupposés précédents, les différents épisodes de l'économie salvatrice du Christ lors desquels Il éprouve ce que les hommes éprouvent en leur état déchu (sauf le péché) pour les en guérir et les en libérer, sont ignorés par nos deux auteurs. C'est le cas par exemple de la lutte du Christ contre les tentations (au désert et lors de sa Passion), où Il acquiert pour nous la victoire sur les tentations liées au plaisir et à la souffrance et sur le pouvoir que le diable et les démons possèdent par leur intermédiaire.

---

458. « Person and Nature : The Necessity-Freedom Dialectic in John Zizioulas », dans D. H. KNIGHT (éd.), *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Aldershot, 2007, p. 118.

459. Intitulée : « La personne humaine peut-elle reproduire le rapport du Fils au Père ? »

Les souffrances du Christ sont quasiment passées sous silence par nos deux auteurs, comme si elles ne jouaient aucun rôle dans Son économie salvatrice.

La crucifixion du Christ signifie d'une manière réductrice pour Yannaras le renoncement à une vie autonome (autrement dit à l'individualité), et la mort du Christ est interprétée, d'une manière tout aussi réductrice, comme la mort de l'individualité afin de permettre l'émergence d'une hypostase personnelle de communion avec Dieu[460].

Cette minimisation des souffrances et de la mort du Christ et aussi de tout ce qui en lui relève de ce que le Christ a subi pour nous en assumant notre nature humaine conduit plusieurs auteurs à constater, non sans raison, une « tendance docétiste dans la théologie de Zizioulas[461] », remarque que l'on peut également appliquer à la conception de Yannaras.

Il faut ajouter à cela que la Passion et la mort du Christ ne sont jamais mises en rapport par nos deux auteurs avec le pouvoir du diable ni avec le péché et n'apparaissent jamais comme des moyens par lesquels le Christ a, pour les hommes, vaincu l'un et l'autre, ce qui est pourtant une vérité de base de la foi chrétienne.

L'essentiel de l'économie salvatrice du Christ est reporté sur la Résurrection (« le Christ, dit Zizioulas, est le Sauveur du monde non parce qu'il s'est sacrifié sur la Croix, effaçant ainsi les péchés du monde, mais parce qu'il est ressuscité des morts[462] »).

Nos deux auteurs rejettent vigoureusement (avec raison) l'interprétation morale, que l'on trouve dans le catholicisme et le protestantisme, du sacrifice du Christ[463] et en particulier la théorie anselmienne de la satisfaction qui s'est longtemps imposée dans le cadre de la théologie occidentale du deuxième millénaire, mais ils n'envisagent jamais d'autres conceptions théologiques comme des alternatives à leur propre conception, notamment celles que l'on rencontre chez les Pères grecs.

---

460. Cf. C. YANNARAS, *La Foi vivante de l'Église*, p. 141, 143, 145.

461. La citation est de E. RUSSELL, « Reconsidering relational Anthropology : A Critical Assessment of John Zizioulas's Theological Anthropology », *International Journal of Systematic Theology*, V, 2, 2003, p. 178-179 ; le reproche se trouve également chez A. LEWIS, « The Burial of God : Rupture and Resumption as the Story of Salvation », *Scottish Journal of Theology*, 40, 1987, p. 350-351 ; A.-J. TORRANCE, *Persons in Communion : Trinitarian Description and Human Participation*, Edinburgh, 1996, p. 304.

462. « Christologie et existence », p. 168, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 64.

463. *Ibid.*

S'il est vrai que la théologie et la spiritualité latines, au cours du deuxième millénaire, ont fortement valorisé la Passion et la mort du Christ, tandis que la théologie et la spiritualité orthodoxes ont valorisé fortement Sa résurrection, ces dernières ne minimisent pas pour autant la place des souffrances, de la crucifixion et de la mort du Christ dans l'économie du salut. Celles-ci sont intimement liées au processus par lequel le Christ S'est rendu pour nous victorieux de la puissance de la souffrance et de la mort par l'intermédiaire desquelles le diable et le péché régnaient sur la nature depuis le péché ancestral. Si la résurrection du Christ permet à l'humanité d'accéder à une vie nouvelle, éternelle, la victoire sur la passibilité, la corruption et la mort – que les Pères considèrent comme les principaux effets du péché ancestral – sont déjà assurés par la Passion du Christ, pour ce qui concerne la passibilité, et par la crucifixion et la mort du Christ pour ce qui concerne la corruption et la mort[464]. Cela est attesté de multiples façons dans la Tradition orthodoxe.

Citons ces passages caractéristiques de saint Paul : « En Lui, par Son sang, nous sommes délivrés, en Lui nos fautes sont pardonnées, selon la richesse de Sa grâce » (Ep 1, 7-8) ; « c'est maintenant, une fois pour toutes, à la fin des temps, qu'Il S'est manifesté pour abolir le péché par Son sacrifice » (He 9, 27). Citons ce passage, également caractéristique, de la Liturgie de saint Jean Chrysostome : « Tu nous as rachetés de la malédiction de la loi par Ton sang précieux. Cloué sur la Croix et percé de la lance, Tu as fait jaillir pour les hommes l'immortalité. » On peut aussi trouver de nombreuses indications de même sens dans l'hymnologie liturgique. Le tropaire de Pâques, maintes fois répété, affirme : « Par la mort Il a vaincu la mort. » On peut citer aussi ces passages de l'Octoèque : « Le Christ notre Sauveur ayant effacé la cédule écrite contre nous, l'a clouée sur la Croix et a brisé l'empire de la mort[465] » ; « Ta Croix, ô Christ notre Dieu, pour être du bois par nature, est cependant revêtue de puissance divine ; lorsqu'au monde elle apparaît visiblement, elle opère spirituellement notre salut[466] » ; « à peine fut planté le bois de la Croix, ô Christ, que l'erreur s'est enfuie et la grâce a pu fleurir de nouveau ; elle n'est

---

464. Sur ces points, voir l'argumentation développée dans mes études : *Dieu ne veut pas la souffrance des hommes*, 2e éd., Paris, 2008, chapitre 5 ; *Une fin de vie paisible, sans douleur, sans honte... Un éclairage orthodoxe sur les questions éthiques liées à la fin de la vie*, Paris, 2010, chapitre 8.

465. Octoèque, Deuxième ton, Grandes vêpres du dimanche, stichère du Lucernaire.

466. Octoèque, Cinquième ton, Grandes vêpres du mardi, apostiche.

plus un supplice de condamné, mais nous apparaît comme trophée de salut[467] » ; « Toi, l'unique rédempteur, Tu versas le prix de Ton sang pour nous sauver, et nous rachetas de la captivité, Seigneur, en Ton immense bonté, puis nous menas vers Ton Père, ô Christ, après avoir tué le tyran par Ta Croix[468] » ; « Seigneur, Tu nous as donné pour triompher du diable l'arme de Ta sainte Croix : devant elle en effet il tremble et frémit, ne pouvant supporter de voir sa puissance, puisqu'elle ressuscite les morts et triomphe de la mort[469]. » Les deux principales fêtes consacrées, dans l'Église orthodoxe, à la Croix – le dimanche de la Vénération de la Croix, troisième dimanche du Grand Carême, et l'Exaltation de la Croix – sont des célébrations permanentes de la victoire du Christ et portent l'indication constante de la « part » du salut que le Christ a accompli par elle : « quand Tu étais élevé en croix, ô Maître, Tu as relevé avec Adam toute la nature déchue[470] » ; « ô Très-Haut, qui as sanctifié tous les hommes par Ta divine Croix, fais-les participer à Ton ineffable miséricorde et à Ta grâce[471] » ; « trophée invincible, défense inexpugnable, sceptre divin, nous adorons, ô Christ, Ta très sainte Croix par laquelle le monde est sauvé et Adam tressaille de joie[472] » ; « c'est sur [la Croix] que [le Christ] mit à mort notre meurtrier, qu'Il ressuscita les morts, les purifia et, dans Sa miséricorde et Sa très grande bonté, les jugea dignes de vivre dans les Cieux[473] » ; « ô Croix très vénérable, tu relèves par une disposition divine tous ceux qui étaient tombés dans la mort[474] » ; « l'arbre de vie planté au Calvaire, l'arbre sur lequel le Roi des siècles a opéré notre salut et qui est exalté en ce jour, sanctifie les confins de l'univers[475] » ; « salut, Croix vivifiante, trophée invincible de la piété, porte du paradis, réconfort des croyants ; c'est par toi qu'a été anéantie la corruption, engloutie et abolie la puissance de la mort, et que nous sommes élevés de terre jusqu'aux Cieux[476] » ; « salut, Croix précieuse, [...], résurrection de tous les morts, qui nous a tous relevés lorsque nous étions tombés dans la pourriture ; c'est par toi qu'il a été mis fin à

---

467. Octoèque, Cinquième ton, Grandes vêpres du mardi, apostiche.
468. Octoèque, Septième ton, Matines du mercredi, canon, 6ᵉ ode.
469. Octoèque, Huitième ton, Matines du dimanche, stichère des Laudes.
470. Fête de l'Exaltation de la Croix, Petites vêpres, Lucernaire.
471. *Ibid.*
472. *Ibid.*
473. Fête de l'Exaltation de la Croix, Grandes vêpres, Lucernaire.
474. *Ibid.*
475. Fête de l'Exaltation de la Croix, Grandes vêpres, idiomèle de la Litie.
476. Fête de l'Exaltation de la Croix, Grandes vêpres, apostiche ; Dimanche de la Croix, Grandes vêpres, stichère du Lucernaire.

la corruption et qu'a fleuri l'immortalité ; par toi que, mortels, nous avons été divinisés, et le diable complètement terrassé[477] » ; « peuples, voyons exposé le bois par lequel le Christ nous procure le salut[478] » ; « Toi qui d'un instrument de mort fis pour le monde une clé de vie, sanctifie ceux qui vénèrent Ta vénérable Croix[479] » ; « la Croix du Christ nous a tirés du gouffre de la mort[480] » ; « devant la Croix sur laquelle ton Fils étendit Ses mains immaculées pour notre salut, ô Vierge, nous nous prosternons en ce jour : accorde-nous la paix, afin que nous puissions contempler les saintes souffrances qui nous ont sauvés[481] » ; « en ce jour l'inaccessible Seigneur me fait accéder auprès de Lui, Il souffre Sa Passion pour m'affranchir de mes passions[482] » ; « voici que nous nous prosternons, Seigneur, devant le lieu où se posèrent Tes pieds ; ayant goûté à l'arbre du salut, nous avons été libérés de nos passions et du péché[483] ». Les épisodes bibliques, dont l'hymnographie des deux fêtes de la Croix fait un usage abondant – celui où Moïse jette un bois dans l'eau amère de Mara et la rend propre à être consommée (Ex 15, 22-16, 1), celui où Moïse étend son bâton sur la mer Rouge et met en déroute l'armée de Pharaon (Ex 14, 26-28), et celui où il met les bras en croix et fait fuir Amalek et son armée (Ex 16, 5-13) – sont des préfigurations, le premier du pouvoir salvateur, assainissant et vivifiant, de la Croix, et les deux autres de la victoire obtenue, par le Christ crucifié, sur l'armée des démons[484]. C'est aussi la victoire qui est associée clairement à la Croix dans son apparition, à l'empereur Constantin, accompagnée du mot *nika*, « sois victorieux ! ». Notons aussi le fait caractéristique que les prosphores destinées à l'accomplissement du sacrifice liturgique portent, de chaque côté du signe de la Croix qui y est imprimé, étroitement associées à lui, les initiales du Christ (IC XC) et l'indication de Sa victoire (NI KA). On pourrait citer bien d'autres textes bibliques ou liturgiques et bien d'autres faits, ainsi que de nombreuses références patristiques, pour confirmer l'importance de la Passion et de la mort du Christ dans l'économie du salut. Nous n'entendons pas ici – ce qui serait une erreur opposée – survaloriser la Passion et la mort du

---

477. Fête de l'Exaltation de la Croix, Grandes vêpres, apostiche.
478. Dimanche de la Vénération de la Croix, Petites vêpres, apostiche.
479. Dimanche de la Croix, Matines, canon, ode 6.
480. *Ibid.*, ode 8.
481. Dimanche de la Croix, Matines, exapostilaire, Théotokion.
482. Dimanche de la Croix, Matines, stichère des Laudes.
483. Dimanche de la Croix, Matines, canon, ode 3 ; et stichère des Laudes.
484. Cf. Dimanche de la Croix, Matines, canon, ode 1 et ode 3.

Christ au détriment de Sa résurrection ; notre but est seulement de rappeler le caractère complémentaire et indispensable de celles-ci et de celle-là dans l'économie du salut. Ce caractère complémentaire et indissociable, et la vision équilibrée qu'a la Tradition orthodoxe de ces deux moments de l'économie du salut apparaissent dans la plupart des textes liturgiques ; citons seulement ce tropaire, chanté de nombreuses fois lors des Heures pascales, mais aussi chaque semaine aux Matines du dimanche : « Ayant contemplé la Résurrection du Christ, prosternons-nous devant le saint Seigneur Jésus, le seul sans péché. Nous adorons Ta Croix, ô Christ, et nous chantons et glorifions Ta sainte Résurrection ; car Tu es notre Dieu, en dehors de Toi, nous n'en avons pas d'autre ; c'est Ton Nom que nous proclamons. Venez, croyants, adorons la sainte Résurrection du Christ, car voici que par la Croix, la joie est venue dans le monde entier. En tout temps louant le Seigneur, chantons Sa Résurrection, car Il a souffert la Croix pour nous, et par la mort Il a vaincu la mort. »

Il paraît clair que, comme le note Rodoljub Lazić qui a aussi critiqué cet aspect de l'étrange conception sotériologique de Zizioulas, « la séparation, établie par le Métropolite, entre la Résurrection et la Croix, est complètement étrangère à l'esprit de l'Église[485] ».

Outre la minimisation – pour ne pas dire l'exclusion – du rôle de la Passion et de la mort du Christ dans le processus de Son économie salvatrice, la théorie de Zizioulas pose un problème quant aux explications qu'elle propose de la victoire du Christ sur la mort, réduite au seul fait de la Résurrection.

Les deux explications que l'on trouve dans les œuvres du métropolite de Pergame visent à exclure toute intervention des natures du Christ dans Sa résurrection.

Selon une première explication, « dans la résurrection du Christ la mort n'a pas été surmontée en vertu d'une certaine *communicatio idiomatum* des deux natures du Christ, que ce n'est pas un miracle de la nature divine du Christ, mais bien le résultat de l'intervention de l'Esprit Saint[486] ».

Selon une seconde explication, plus développée, en accord avec les principes de son système de pensée qui lui font rejeter la nature (conçue comme source de nécessité) au profit de la personne

485. Нов(аторск)о богословље Митрополита Зизиуласа, Belgrade, 2002, chapitre 5.

486. « Le mystère de l'Église dans la Tradition orthodoxe », *Irénikon*, 60, 1987, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 92.

(conçue comme source d'amour et de liberté) et qui lui font voir l'accomplissement de la personne dans le rejet de la nature et le dépassement extatique de celle-ci, Zizioulas exclut également toute intervention de la nature divine du Christ dans Sa victoire sur la mort en voyant dans cette victoire un pur effet de deux dispositions et états personnels du Christ : l'amour et la liberté[487]. Il faut rappeler à cet égard cette affirmation centrale de la théorie sotériologique de Zizioulas : « Le Christ, du fait qu'il unit créé et incréé "sans mélange" et "sans division", a vaincu la mort dans une victoire qui n'est pas un événement "obligatoire" pour l'existence, mais une possibilité qui se gagne seulement par la liberté et l'amour. Cette victoire s'est réalisée dans sa Résurrection. [...] Et la Résurrection du Christ s'est faite puissante grâce à l'union "sans division" mais aussi "sans mélange" du créé avec l'incréé, c'est-à-dire grâce à l'amour qui fait surpasser leurs limites et s'unir "sans division" le créé et l'incréé, et grâce à la liberté qui fait que le créé et l'incréé ne perdent pas leur diversité dans cette union, mais au contraire qu'ils la préservent, en maintenant ainsi leur relation dialectique[488]. » Il y a aurait beaucoup à dire face à une telle accumulation de confusions. Outre le caractère problématique, déjà signalé ailleurs, qu'a, du point de vue de la théologie et de l'anthropologie patristiques, le rattachement de l'amour et de la liberté à la seule personne, outre l'association abusive d'un processus où intervient la nature avec un « événement obligatoire » (deux éléments qui découlent du postulat de base de la philosophie existentialiste-personnaliste : nature = nécessité, personne = liberté), outre enfin le fait que les catégories de la Définition de foi de Chalcédoine (« sans mélange », « sans division ») qui, dans leur contexte d'origine s'appliquent aux natures du Christ, sont ici utilisées par Zizioulas comme des substantifs qui ont perdu toute relation avec la notion de nature, la théorie du métropolite de Pergame frappe par son décalage par rapport à l'explication que les Pères grecs donnent habituellement de la victoire du Christ sur la corruption et sur la mort. Il en va de

487. Comme le remarque N. LOUDOVIKOS, pour Zizioulas « l'Incarnation elle-même ne transforme rien, mais sert seulement de support à la grande sortie hors de la nature créée pour le *comment* de la personne divine qui octroie la liberté du fait qu'elle a elle-même atteint une complète domination sur sa propre nature. D'où la polémique de Zizioulas contre la christologie patristique de la *communicatio idomatum* » (*A Eucharistic Ontology. Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, Brookline, Mass., 2010, p. 9).

488. « Christologie et existence », p. 168, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 64-65.

même pour la première explication du métropolite donnée précédemment, qui attribuait la résurrection du Christ à la seule action du Saint-Esprit.

Selon les Pères en effet – sans nier la participation du Saint-Esprit à l'économie salvatrice du Christ (à laquelle participe d'ailleurs aussi le Père) et sans pour autant nier que toute celle-ci s'accomplit par amour d'une manière totalement libre, et sans envisager le salut comme un processus naturel qui s'accomplirait d'une manière impersonnelle –, c'est grâce au fait que la nature humaine était unie, dans l'hypostase du Christ, à la nature divine, qu'elle n'a pas été atteinte par la corruption et a pu échapper à la mort ; et c'est parce que la nature humaine assumée par le Christ était la nature commune de tous les hommes, que ceux-ci peuvent en Christ recevoir les effets du salut accompli en Lui et par Lui. Nous ne pouvons pas fournir ici toutes les explications nécessaires (nous avons exposé ailleurs la conception très élaborée de saint Maxime le Confesseur à ce sujet[489]), mais ce passage de saint Athanase le Grand, malgré la relative imprécision de son vocabulaire préchalcédonien, résume bien tous ces aspects : « Donc le corps [du Christ] étant en tous points de l'essence commune, c'était un corps humain. Bien qu'issu par un prodige nouveau d'une vierge seule, il était cependant mortel et il mourut selon le sort réservé à ses semblables. Mais à cause de la venue en lui du Verbe, il ne se corrompit pas selon la loi de sa nature ; par l'inhabitation du Verbe de Dieu il échappait à la corruption. Et ce double prodige eut lieu dans le même être : la mort de tous s'accomplissait dans le corps du Seigneur, la mort et la corruption étaient détruites par le Verbe qui S'unissait à ce corps[490]. »

c. Une interprétation particulière de la résurrection.

Dans leur interprétation de la résurrection, nos deux auteurs évacuent toute référence à la notion de nature. Selon eux, la résurrection du Christ fait exister le corps matériel, déterminé par les limites du créé, selon le mode d'existence de l'incréé, parce qu'il

489. *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, p. 225-273 ; *Saint Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris, 1998, p. 105-116.
490. *De l'incarnation du Verbe*, 20, SC 199, p. 338.

est hypostasié en une existence réelle (celle de la personne) grâce à la relation personnelle avec Dieu qui seule le vivifie[491].

On peut se demander ici encore comment le fait d'être hypostasié en une existence personnelle peut s'étendre à tous les hommes sans passer par la nature qui leur est commune (et que le Christ a assumée). On peut aussi se demander comment la relation personnelle en tant que telle a un pouvoir éternellement vivifiant et peut faire passer le corps du statut de créé à celui d'incréé.

On peut enfin se demander comment l'affirmation que la résurrection est liée à une relation personnelle de l'homme avec Dieu – une relation forcément singulière qui, selon la conception de nos auteurs, est de surcroît une relation de communion qui s'accomplit librement dans l'amour[492] – est compatible avec l'affirmation de l'Écriture et des Pères que tous les hommes sans exception ressusciteront, y compris ceux qui n'auront pas accédé à la « personnéité » telle que l'entendent nos auteurs, qui n'auront pas établi une relation personnelle de communion avec Dieu et ne l'auront pas aimé, soit par ignorance, soit par rejet.

d. Dévalorisation du rôle exemplaire du Christ.

Le rôle exemplaire du Christ qui nous montre, en Son humanité, le modèle des vertus selon lesquelles nous devons vivre pour nous unir à lui dans l'accomplissement de sa ressemblance est totalement dévalorisé par nos deux auteurs, de même que les commandements du Christ (préceptes destinés à nous aider à mener selon ces vertus le mode de vie de l'homme nouveau), lesquels sont considérés comme relevant du « moralisme » ou du « piétisme ». Zizioulas écrit par exemple que « la christologie n'offre pas à l'anthropologie le Christ comme un modèle à imiter, comme une *imitatio Christi*, car cela aurait pour l'anthropologie une signification éthique mais pas ontologique[493] ».

On est étonné d'une part par cette dissociation et cette opposition entre l' « éthique » et l' « ontologique » (comme si l'éthique se ramenait dans tous les cas à la morale dans son sens pié-

---

491. Cf. C. YANNARAS, *La Foi vivante de l'Église*, p. 143-144. R. Lazić, Нов(аторск)о богословље Митрополита Зизиуласа, Belgrade, 2002.

492. Cf. J. ZIZIOULAS, « Christologie et existence », p. 171, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 67.

493. « Human Capacity and Human Incapacity », p. 441 (= *Communion and Otherness*, p. 244).

tiste, juridique et purement formel[494]), et d'autre part par le fait que Zizioulas ait une si mauvaise compréhension des vertus qu'il ne puisse les percevoir comme des réalités ontologiques, comme étant la matière même de notre ressemblance à Dieu qui s'alimente à leur source première : les énergies divines, et dont le Christ nous donne en sa personne l'exemple d'un accomplissement parfait, lui qui est, comme le dit saint Maxime le Confesseur, « l'essence des vertus[495] ».

e. L'idée que l'homme sauvé participe au mode d'existence personnel du Christ.

Évacuant la référence à la nature humaine du Christ et situant le salut à un plan purement hypostatique, nos deux auteurs considèrent qu'il consiste dans une participation au mode d'existence du Christ, c'est-à-dire à son mode d'existence personnel, autrement dit à celui qu'il a en tant que personne divine, plus précisément en tant que Fils à l'égard de son Père[496].

Or, comme nous allons le voir dans la section suivante consacrée à l'anthropologie, il y a plusieurs difficultés à concevoir le mode d'existence personnel de l'homme sur le modèle du mode d'existence personnel du Christ : 1) le mode d'existence personnel si on le réfère à la personne même est à chaque fois unique (puisque la personne se caractérise par son altérité radicale et son unicité) ; 2) le mode d'existence personnel du Christ est un mode d'existence divin (puisqu'il est une personne divine) auquel le mode d'existence d'une personne humaine n'est pas assimilable immédiatement (c'est-à-dire sans le truchement de la nature [humaine] et des énergies [divines]) ; 3) le mode d'existence personnel du Christ considéré plus précisément dans sa propriété hypo-

494. Une réduction qui semble malheureusement être un *a priori* de J. ZIZIOULAS (voir aussi « Christologie et existence », p. 164-165, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 60-61).

495. *Ambigua à Jean*, 7, PG 91, 1081D.

496. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 46, 54, 131-135 ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 146 ; J. ZIZIOULAS, « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 47-48 ; « Human Capacity and Human Incapacity », p. 436, 437, 438 (= *Communion and Otherness*, p. 239, 240, 241) ; « On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood », p. 43 (= *Communion and Otherness*, p. 109).

statique de Fils et dans sa relation à son Père est ineffable, incommunicable et intransmissible[497].

f. L'idée que le Christ hypostasie les hypostases humaines.

Dans le cadre de sa conception du salut, de la vie en Christ et de l'Église, Zizioulas écrit : « Le bien-aimé [= le Christ], écrit Zizioulas, est une hypostase qui hypostasie d'autres êtres, l'Autre qui affirme des Autres, leur donnant une identité, une hypostase propre. Dans la vision Christologique de l'existence, il ne peut pas y avoir d'hypostases sans leur "hypostasisation" dans l'une et la seule hypostase du fils, qui est l'unique hypostase du Père (He 1, 3). L'amour en tant qu'*eros* hypostasie les êtres, c'est-à-dire les fait exister comme particuliers, en les incorporant à une unique (bien-aimée) hypostase[498]. »

Ce passage est triplement problématique. Il manifeste d'abord une étrange confusion entre une qualité appartenant à la nature commune des trois Personnes divines, l'amour et l'hypostase même du Christ. Il comporte ensuite l'idée contestable (que nous avons déjà rencontrée et sur laquelle nous reviendrons encore) que l'hypostase humaine n'est pas d'emblée constituée mais est le fruit d'un devenir spirituel (Zizioulas a sans doute ici en vue ce qu'il appelle ailleurs l'hypostase ecclésiale, opposée à l'hypostase biologique assimilée à l'individualité, mais cette distinction, nous le verrons dans la section suivante, est elle-même problématique). Enfin, il affirme que le Christ hypostasie dans Son hypostase les hypostases humaines. Vladimir Lossky, dans un long développement, a bien fait apparaître le caractère problématique de cette idée[499] :

« Dans son aspect christologique, l'Église se présente comme le complément de l'humanité glorifiée du Christ, une continuation de l'Incarnation, comme on dit souvent. Mais peut-on affirmer au sujet de

---

497. En Christ les baptisés deviennent fils du Père, mais ils sont « fils adoptifs », le Christ étant le seul Fils monogène.

498. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 74. Un peu plus loin (p. 76), il note : « Étant le corps du Christ, l'Église existe comme l'"hypostasisation" de tous les êtres particuliers dans l'unique hypostase du Christ. »

499. Il ne suffit pas de critiquer – comme le fait Zizioulas *(loc. cit.)* – l'opposition trop tranchée que Lossky établit entre l'économie du Fils (rapportée à l'unité de la nature humaine) et l'économie du Saint-Esprit (rapportée à la diversité des personnes) pour remettre en cause la pertinence de cette réfutation.

l'Église tout ce qu'on affirme en parlant du Dieu-homme ? On y trouve, en effet, deux volontés, divine et humaine, deux opérations, et, si l'on veut, deux natures, la nature créée et la grâce divine, unies sans mélange. Si l'on poussait plus loin ce parallélisme ou, plutôt, cette identification christologique, on dirait qu'il n'y a qu'une seule conscience dans l'Église, une conscience divino-humaine [...], la connaissance propre au Fils, Chef de l'Église et se communiquant aux hommes qui participeraient ainsi à cette conscience une, en tant que membres du Christ unique.

S'il en était ainsi, il faudrait voir dans l'Église une seule personne, celle du Christ et affirmer qu'Il est la personne propre de l'Église contenant en Lui les hypostases humaines comme des parcelles de Sa Personne unique. La conscience de l'Église ne serait alors qu'une conscience de l'unité de la personne du Fils ou plutôt la conscience du Fils unique dans laquelle les consciences humaines s'évanouiraient aussi bien que les personnes humaines distinctes entre elles et d'avec la personne du Christ. Il faut reconnaître que cette représentation du Christ Chef de l'Église rappelle plutôt l'image d'un Ouranos dévorant ses enfants.

Deux raisons s'opposent à ce qu'on reconnaisse comme vraie une telle conception de notre unité dans le Christ. Premièrement, étant donné que la notion théologique d'hypostase ou personne implique une différence absolue, une irréductibilité ontologique, il est impossible d'admettre qu'une personne ou des personnes – divines ou créées – soient contenues dans une supra-personne comme ses parcelles. La théologie chrétienne peut concevoir une personne contenant des natures différentes (le Christ, Dieu-Homme) ou une nature commune à des personnes distinctes (la Sainte Trinité). On peut parler d'une nature commune comprenant une série de natures particulières divisées en plusieurs individus (l'ensemble de l'humanité et les individus humains). Quant à une personne ou hypostase contenant d'autres personnes à titre de parties d'un tout, une telle notion serait contradictoire.

On dira : le Christ, Chef de son Corps, de cette humanité nouvelle qui se réalise dans l'Église, contient en Lui cette nature renouvelée, mais les personnes humaines y entrent aussi, car elles appartiennent à ce tout. Certes, il en serait ainsi si les personnes étaient la même chose que des individus, voire des parties d'une nature commune divisée ou morcelée. [...] La notion pure de la personne que nous pouvons entrevoir dans la Trinité ne permet pas de considérer les hypostases divines comme trois parties de la nature une. De même, une personne créée en tant que personne veut dire autre chose qu'un "être individuel". Elle n'est pas une partie d'un tout, mais, en quelque sorte, elle contient virtuellement le tout. Dans ce sens, chaque personne humaine peut être considérée comme une hypostase de la nature commune, de l'ensemble du cosmos créé ou plutôt de la création terrestre [...]. Si nous sommes un dans le Christ, notre unité en Lui, tout en supprimant le cloisonnement des natures individuelles, n'affecte aucunement la pluralité personnelle. L'unité nouvelle de notre nature dans le Christ n'exclut pas la "polyhypostasité"

humaine. Le texte ecclésiologique de Mt 18, 20 nous montre en même temps l'unité de notre nature dans le Christ et le rapport personnel entre l'hypostase divine et les hypostases créées. "Là où deux ou trois (multiplicité personnelle) sont réunis en mon Nom (unité de nature réalisée dans l'Église qui porte le nom du Fils), là je suis au milieu d'eux." Le Seigneur n'a point dit : "Je les contiens en moi" ou "ils sont en moi", comme Il a pu le dire ailleurs en parlant de l'unité de notre nature "récapitulée" par Lui, mais Il a bien dit : "Je suis au milieu d'eux", comme une personne qui est *avec d'autres* personnes qui l'entourent.

Une autre raison [...] est impliquée dans l'image même de l'Église Corps du Christ, où le Christ, Chef de la nature une, est représenté comme l'Époux. Si les deux s'unissent pour former une seule chair – *eis sarka mian* – si l'Époux est le Chef de cette unité naturelle, de Son Corps ou nature unifiée, Il a pourtant à côté de Lui, une autre hypostase de cette nature une, de ce corps unique – l'Épouse. S'il en est ainsi dans le Corps du Christ, s'il y a une ou plutôt, plusieurs hypostases de cette nature créée qui ne sont pas l'hypostase du Christ, qui ne sont pas contenues dans Son hypostase en tant que personnes distinctes de Sa personne, alors les membres du Corps du Christ sont en même temps des personnes irréductibles à l'unité. À ce titre, l'Église présente en même temps l'unité naturelle et la diversité personnelle, à l'image de la Trinité[500]. »

Si l'on se réfère sur cette question à ce que disent les Pères, on voit que, s'ils parlent parfois de l'économie salvatrice en disant que « nous sommes tous unis au Christ », que le Christ « habite en nous tous », « nous possède en Lui-même », « nous a tous en Lui », etc., ils se gardent de dire, comme le fait Zizioulas, qu'Il hypostasie en Son hypostase les hypostases humaines, car selon la Tradition patristique c'est la nature humaine que le Christ hypostasie. Les Pères – on le voit dans les citations que nous donnons ci-dessous – s'expriment dans la majorité des cas, n'en déplaise à Yannaras et à Zizioulas, en termes naturalistes (« notre nature », « la nature mortelle », etc.) ou générique (« l'humanité », « l'homme », « tout l'humain », etc.). Les expressions citées en premier lieu renvoient toujours à ce fait : c'est parce que le Christ a assumé notre nature et que nous avons tous la même nature qu'Il nous inclut tous et nous sauve tous[501]. Chaque personne humaine

500. *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 185-187.

501. Voir ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les Ariens*, II, 69, PG 26, 293 : « Tous, en raison de la parenté par la chair [...] nous sommes maintenant nous aussi unis au Verbe. » GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur 1 Co. 15, 28*, PG 44, 1313B : « La pure et incorruptible divinité du Fils descendit dans la nature mortelle et corruptible des hommes. Du genre humain tout entier, auquel le divin a été mêlé, l'homme qui est dans le Christ est devenu comme le premier fruit, les prémices de cette réalité unique [puisque] par Lui tout l'humain a été attaché au

vit en Christ, est sauvée et déifiée dans la mesure où, par la grâce du Saint-Esprit et son libre effort manifestant son libre consentement, elle est unie et rendue participante au corps (c'est-à-dire à

---

divin » ; *Contre Apollinaire*, PG 45, 1152 : « Le Verbe, S'étant mélangé à l'homme, prit en Lui-même toute notre nature, afin que, par ce mélange avec la divinité, toute l'humanité fût divinisée avec Lui et que toute la masse de notre nature fût sanctifiée avec les prémices » ; *Discours catéchétique*, XXXII, 4, SC 453, p. 284-286 : « Comme il fallait ramener de la mort à la vie notre nature tout entière, Dieu, S'étant penché sur notre cadavre en tendant pour ainsi dire la main à l'être qui gisait, S'est approché de la mort au point de prendre contact avec l'état de cadavre et de fournir à la nature, au moyen de Son propre corps, le principe de la résurrection, en ressuscitant avec Lui en même temps l'homme tout entier par Sa puissance. En effet, comme l'homme en qui Dieu S'était incarné et, qui, par la résurrection, s'était élevé ensemble avec la divinité, n'était pas venu d'ailleurs que de la pâte qui est la nôtre, de même que pour notre corps l'activité d'un seul des organes des sens provoque une sensation commune à l'ensemble de l'organisme qui est uni à cet organe, de même pour la nature tout entière qui forme en quelque sorte un seul être, la résurrection d'un seul membre s'étend à l'ensemble et de la partie se communique au tout, en raison de la cohésion et de l'unité de la nature. » CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur l'évangile de Jean*, I, 14, PG 73, 162 : « Saint Jean affirme également par là ["Il a habité parmi nous"] que c'est en nous tous que le Verbe habite, nous dévoilant ainsi un mystère ineffable. Tous, en effet, nous sommes dans le Christ et la totalité de l'humanité revit en Lui. N'est-ce pas en effet pour cela qu'Il est appelé le Nouvel Adam, Lui qui, participant de notre nature, enrichit toute chair de félicité et de gloire, alors que le premier Adam l'avait remplie de corruption et de honte ? Le Verbe a donc habité en tous par un seul ; un seul Fils de Dieu ayant été constitué en puissance selon l'esprit de sanctification, c'est sur toute l'humanité que cette dignité rejaillit, de telle sorte que, grâce à l'un d'entre nous, c'est à nous tous que s'adresse cette parole : "J'ai dit : vous êtes des dieux...". C'est en nous qu'Il a habité, Celui qui par nature est Fils et Dieu. Le Verbe habite en tous du fait même qu'Il habite en ce temple unique qu'Il a assumé à cause de nous et de notre nature afin que, nous ayant tous en Lui, Il nous réconcilie tous, en un seul corps, au Père, selon la parole de l'Apôtre (Ep 2, 16) » ; *ibid.*, II, 1, PG 73, 208B : « Tous nous sommes dans le Christ selon qu'Il S'est fait homme » ; *ibid.*, V, 2, PG 73, 753C : « C'est l'humanité tout entière qui reçoit l'Esprit dans le Christ, puisque par le fait qu'Il devint homme, il posséda en Lui toute la nature » ; *ibid.*, VII, PG 74, 20B : « On pourrait dire que le Verbe, en devenant homme, S'unit à tous les hommes et Se les rendit familiers, en vertu de la communauté de nature » ; *ibid.*, VII, 39, PG 74, 753 : « Toute la nature humaine se trouve présente dans le Christ parce qu'Il S'est fait homme » ; *ibid.*, IX, 1 : le Verbe incarné « nous possède en Lui-même, dans la mesure où Il assuma notre nature et fit de notre corps le corps du Verbe » ; *ibid.*, XVI, 6-7, PG 74, 432AB : « Il nous a portés par Sa propre chair. En Lui, en effet, nous étions tous » ; *Commentaire sur l'évangile de Luc*, V, 19, PG 72, 908-909 ; *Contre Nestorius*, I, PG 76, 17A : « À cause de la chair qu'Il S'est unie, Il nous a tous en Lui » ; *Homélie pascale*, PG 77, 575 : « Nous étions tous dans le Christ quand Il S'est fait homme sans péché. Tel était en effet le but du mystère total de l'Incarnation. » Pour MAXIME LE CONFESSEUR nous renvoyons aux nombreux commentaires, références et citations et leurs données dans notre étude *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, p. 231-375 ; on y constatera toute l'importance que revêt la notion de nature dans la sotériologie de saint Maxime et l'impossibilité de l'interpréter dans le sens de l'hyperpersonnalisme de Yannaras et de Zizioulas.

tement, elle est unie et rendue participante au corps (c'est-à-dire à la nature humaine sauvée et déifiée) du Christ. Lorsque les Pères utilisent le langage de l'hypostase, c'est plutôt pour exclure une explication du genre de celle de Zizioulas. Ainsi saint Jean Damascène note : « Nous disons que toute l'essence divine s'est unie à toute la nature humaine. [...] Quand ensuite nous disons que notre nature est ressuscitée des morts, a été élevée et s'est assise à la droite du Père, *ce n'est pas les hypostases des hommes qui ont ressuscité et se sont assises à la droite du Père, mais toute la nature dans l'hypostase du Christ.* Ainsi le divin Apôtre dit : "Il nous a ressucités et assis avec et dans le Christ" (Eph 2, 6). Et nous disons que l'union s'est faite d'essences communes. Car toute essence est commune pour les hypostases contenues en elle, car on ne saurait trouver une nature ou une essence particulière, existant à part, puisqu'il faudrait dire à propos des mêmes hypostases qu'elles sont et d'une même essence et d'une autre essence, et dire même la Sainte Trinité d'une même essence et d'une autre essence selon la divinité. C'est donc la même nature qui se trouve dans chacune des hypostases. Quand nous disons que la nature du Verbe s'est incarnée, selon l'expression des bienheureux Athanase et Cyrille, nous disons que la divinité s'est unie à la chair. C'est pourquoi nous ne pouvons dire : la nature du Verbe a souffert (car en Lui la divinité n'a pas souffert), mais nous disons : la nature humaine a souffert dans le Christ, *sans laisser entendre toutes les hypostases des hommes*, mais confessant que le Christ a souffert par Sa nature humaine. En disant : la nature du Verbe, nous entendons le Verbe Lui-même. Le Verbe a ce qui est commun à l'essence et ce qui est propre à l'hypostase[502]. »

502. *Exposé précis de la foi orthodoxe*, III, 6, PTS 12, p. 121-122. Souligné par nous.

4. Conséquences erronées pour l'anthropologie.

a. L'homme image de Dieu en tant que personne.

On trouve chez Yannaras et chez Zizioulas l'idée que l'homme est à l'image de Dieu en tant que personne[503], Yannaras insistant particulièrement sur ce point.

Cela signifie pour Yannaras que la personne humaine a le même mode d'existence que les Personnes divines, ce mode d'existence se caractérisant par l'altérité et la liberté[504].

Avant d'aborder chacun de ces deux points, il convient d'objecter à l'auteur que la notion de personne appliquée à l'homme n'a pas exactement le même sens que la notion de personne appliquée à Dieu : le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont des personnes dans un sens transcendant, pour une large part inconnaissable à l'homme, qui nécessite, tout comme pour l'essence divine, une approche apophatique (voir *supra*). A. de Halleux souligne la difficulté de fonder l'anthropologie chrétienne sur la triadologie car « la notion de personnalité divine ne sera jamais qu'un analoguant infiniment transcendant » par rapport à la notion de personnalité humaine[505].

Ce préalable étant posé, considérons le premier point de la conception de Yannaras, à savoir que « l'altérité personnelle constitue l'image de Dieu dans l'homme[506] ». Cela signifie que chaque personne humaine est comme chaque personne divine absolument autre (que les autres), unique, irremplaçable, ce qui lui donne une valeur absolue. Cependant ce sens ne correspond pas à proprement parler à la notion d'image et en tout cas ne lui donne aucun contenu défini et ne nous dit rien quant à son rapport à Dieu.

---

503. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 16-17, 20, 22, 31 ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 77, 81, 82-83, 106, 118-119. J. ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, p. 165. Cette conception de Zizioulas est fondée positivement sur sa conception du rapport entre la personnéité humaine et la personnéité divine, mais aussi négativement sur sa conception de la nature humaine, qui voit celle-ci comme une réalité totalement négative et considère en conséquence qu'elle ne peut d'aucune façon et en aucun aspect être à l'image de Dieu (voir à ce sujet les remarques de N. LOUDOVIKOS, « Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position », *Heythrop Journal*, 48, 2009, p. 3).

504. Cf. C. YANNARAS, *loc. cit.*

505. « Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens ? Une mauvaise controverse », *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, p. 291, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, p. 267. Cette idée est partagée par I. PANAGOPOULOS, « Ὀντολογία ἤ θεολογία τοῦ προσώπου. Ἡ συμβολή τῆς πατερικῆς Τριαδολογίας στήν κατανόηση τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου », *Synaxè*, 14, 1985, p. 46.

506. *La Liberté de la morale*, p. 20.

Le second point de la conception de Yannaras concerne la liberté, qui est pour lui avec l'altérité l'une des deux caractéristiques fondamentales de la personne. « L'homme, écrit-il, est l'image de Dieu non comme nature, non parce qu'il a des propriétés communes ou analogues aux propriétés divines, mais parce qu'il est une hypostase ontologique libre, dégagée de l'espace, du temps et de la nécessité naturelle[507] . »

On doit objecter à cette idée que selon les Pères l'homme est en effet à l'image de Dieu par sa liberté (quoique pas seulement), mais que la liberté n'est pas une propriété hypostatique des Personnes divines, mais un attribut de l'essence qui leur est commune, et que la vraie liberté de l'homme (sa faculté d'être libre) relève également de sa nature et non de son hypostase (voir *infra*).

Nous rencontrons ici le principal problème posé par la conception qu'ont Yannaras et Zizioulas de l'image de Dieu : elle est en opposition avec toute la tradition patristique, laquelle considère que c'est par certains attributs de sa nature que l'homme est à l'image de Dieu, relativement à des attributs analogues (mais transcendants, suressentiels) de la nature divine (c'est-à-dire de la nature commune aux trois Personnes divines).

Nous ne pouvons ici présenter une étude détaillée de la façon dont les Pères conçoivent l'image de Dieu en l'homme, car les données sont nombreuses et variées. Comme le note V. Lossky : « Lorsqu'on veut trouver dans les écrits des Pères une définition nette de ce qui correspond en nous à l'image divine, on risque de se perdre, au milieu d'affirmations diverses qui, sans être discordantes, ne peuvent être ramenées à une partie quelconque de l'être humain. En effet, tantôt on attribue le caractère d'image de Dieu à la dignité royale de l'homme, à sa supériorité dans le cosmos sensible, tantôt on veut la voir dans sa nature spirituelle, dans l'âme, ou bien dans la partie principale, gouvernante *(ègemonikon)* de son être, dans l'esprit *(nous)*, dans les facultés supérieures telles que l'intelligence, la raison *(logos)* ou bien dans la liberté propre à l'homme, faculté de se déterminer du dedans en vertu de laquelle l'homme est le principe propre de ses actes. Parfois l'image de Dieu est assimilée à une qualité de l'âme, à sa simplicité, à son immortalité, ou bien on l'identifie avec la faculté de connaître Dieu, de vivre en communion avec Lui, avec la possibilité de participer à Dieu, avec l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme. [...] Enfin, comme chez saint Irénée, saint Grégoire de Nysse, et saint Grégoire Palamas, non seulement l'âme mais aussi

507. *Ibid.*, p. 16-17.

le corps humain participerait au caractère de l'image, serait créé à l'image de Dieu[508]. » Néanmoins, on peut constater que ces diverses conceptions de l'image se rapportent à la nature de l'homme.

Et ces caractères rapportés à la nature de l'homme sont eux-mêmes rapportés aux attributs de Dieu. C'est le cas aussi de la liberté, que nos deux auteurs voient comme une caractéristique par excellence de la personne[509].

b. L'homme, image de la Trinité.

On rencontre chez Yannaras et Zizioulas l'idée que l'homme est à l'image de la Sainte Trinité[510], ce qui est aussi un lieu commun du personnalisme moderne, orthodoxe et catholique. Cette conception se réfère à la notion d'altérité personnelle, qui a été évoquée précédemment, mais surtout au caractère communionnel des relations des Personnes divines, caractérisé par la liberté et l'amour.

L'idée de nos deux auteurs selon laquelle la personne humaine est à l'image de la Sainte Trinité du fait qu'elle est en communion libre d'amour avec d'autres personnes dans une unité où leur distinction se trouve préservée et leur identité affirmée par leur relation est certes intéressante mais reste assez générale. Des problèmes se posent dès que l'on veut être plus précis.

Le professeur I. Panagopoulos souligne que la distinction et la distance ontologiques entre le créé et l'Incréé sont un obstacle à la transposition de la notion de personne du plan trinitaire au plan humain, et constate qu'une telle conception amène une rationalisation inacceptable du mystère divin de la personne. Il souligne aux côtés de Lossky le caractère apophatique de la personne non seulement sur le plan divin mais sur le plan humain[511].

Il est sans doute possible d'établir un rapport d'analogie entre le plan anthropologique et le plan théologique, mais qui ne peut être que relatif. Les analogies psychologiques établies de manière plus ou moins précise par certains Pères (surtout latins) conduisent

508. *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 110-111.

509. Voir à ce sujet les remarques de V. HARRISON, « Yannaras on Person and Nature », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33, 1989, p. 287-288.

510. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 16, 49, 113 ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 82-83, 106 ; J. ZIZIOULAS, « Communion et altérité », p. 113, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 125-126.

511. « Ὀντολογία ἤ θεολογία τοῦ προσώπου. Ἡ συμβολή τῆς πατερικῆς Τριαδολογίας στήν κατανόηση τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου », *Synaxè*, 14, 1985, p. 37, 46.

facilement à des erreurs et comportent un grand risque d'anthropomorphisme.

Yannaras souligne la ressemblance qu'il y a entre Dieu et l'homme : « Dieu est à la fois une nature et trois personnes ; l'homme est à la fois une nature et une multitude de personnes. Dieu est consubstantiel et trihypostatique, l'homme est consubstantiel et multihypostatique[512]. » Mais cette analogie est trompeuse, d'une part, parce que, comme nous l'avons déjà dit, la personnéité des Personnes divines et des personnes humaines n'est pas la même, et d'autre part parce que la consubstantialité n'est pas la même dans l'un et l'autre cas. Aussi, plutôt que d'évoquer une ressemblance, les Pères ont tendance à souligner la différence qu'il y a entre les Personnes divines et les personnes humaines[513], notamment dans le rapport qu'elles ont entre elles et avec leur nature respective.

Nous avons vu que les Pères considèrent généralement que l'hypostase désigne une existence indépendante, distincte des autres hypostases. Saint Athanase fait remarquer que, à propos de la Sainte Trinité, on ne peut parler de « trois hypostases séparées, étrangères les unes aux autres, comme c'est le cas pour les créatures, comme c'est le cas pour les rejetons des hommes[514] ». Saint Grégoire de Nazianze précise cette idée en remarquant que « la communauté humaine possède une unité qui ne peut être envisagée que par la pensée, et [que] les individus y sont au plus haut point différents les uns des autres, car ils sont partagés par le temps et par la capacité de subir et d'agir ; nous sommes en effet non seulement composés, mais opposés, à la fois aux autres et à nous mêmes, et nous ne restons pas purement les mêmes ». En revanche, en ce qui concerne les Personnes divines, « chacune des Trois n'a pas moins l'unité par rapport à celui qui est avec par suite de l'identité de l'essence et de la puissance [qui est] le principe de leur union[515] ». Saint Jean Damascène reprend presque littéralement ce passage, mais en le précisant encore par la notion de périchorèse : « Pour toutes les choses créées, la distinction des hypostases est considérée en fait ; Pierre est considéré à part de

512. *La Foi vivante de l'Église*, p. 82.

513. De ce point de vue, E. RUSSELL a raison de reprocher à Zizioulas de sous-estimer la discontinuité qui existe entre personnéité divine et personnéité humaine (« Reconsidering relational Anthropology : A Critical Assessment of John Zizioulas's Theological Anthropology », *International Journal of Systematic Theology*, V, 2, 2003, p. 185).

514. *Tome aux Antiochiens*, 5, PG 26, 801A.

515. *Discours*, XXXI, 15-16, SC 250, p. 304-308.

Paul ; mais on considère en raison et en pensée leur communauté et leur relation étroite. C'est en effet intellectuellement que nous concevons que Pierre et Paul sont de la même nature et ont une seule nature commune. Chacun d'eux en effet est un vivant doué de raison et mortel, et chacun est une chair animée d'une âme douée de raison et d'intellect. Cette nature commune est considérée par la raison. Car les hypostases ne sont pas l'une dans l'autre. Chacune a ses propriétés, ses particularités, c'est-à-dire qu'elle est à part, avec beaucoup de choses qui la distinguent des autres. Et elles se tiennent en des lieux différents et ne s'accordent pas dans le temps ; ensuite elles sont partagées par la disposition de leur vouloir, par la force, la forme, les traits, les dispositions habituelles, le tempérament, la valeur, l'activité et tous les caractères particuliers, et par-dessus tout, elles ne sont pas les unes dans les autres, mais sont séparées. De là que l'on dise deux, trois ou plusieurs hommes. Voilà ce qui se passe pour les créatures. En ce qui concerne la sainte, suressentielle et insaisissable Trinité qui est au-delà de tout, c'est le contraire. En effet, ici, la communauté et l'unité sont considérées en réalité, à cause de la coéternité et de l'identité de l'essence, de l'énergie, de la volonté, de l'accord, de la disposition du vouloir, de l'identicité d'autorité, de puissance, de bonté – je n'ai pas dit : similitude mais : identicité – et de l'élan unique qui la meut. En effet unique est l'essence, unique la bonté, unique la puissance, unique la volonté, unique l'énergie, unique l'autorité, unique et la même et non trois semblables les unes aux autres, mais un seul et même mouvement des trois hypostases. Car chacune d'elles est une par rapport aux autres non moins qu'en elle-même[516]. »

c. La conception sexuelle de l'image de Dieu chez Yannaras.

Dans le cadre de la théorie érotique qu'il a développée en corrélation avec sa conception personnaliste, Yannaras, à propos de l'affirmation de l'Écriture que « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu. Homme et femme il les créa » (Gn 1, 27) note que « l'interprétation ecclésiale a vu dans cette phrase la jonction entre le "selon l'image" et la "puissance amoureuse" de l'homme, la puissance qui le pousse à réaliser la vie comme une communion avec l'autre sexe » et qui est aussi « constitutive de la vie » en tant que mode par lequel la vie humaine forme de nouvelles hypostases

516. *Exposé précis de la foi orthodoxe*, I, 8, PTS 12, p. 28-29.

personnelles[517]. Selon Yannaras, la distinction des sexes est nécessaire pour que l'homme soit une image de l'unité divine trinitaire, pour qu'il puisse réaliser le modèle trinitaire de la vie qui est l'unité en tant que communion d'amour, communion d'hypostases libres et distinctes[518].

Ces affirmations se prêtent très fortement à la critique. Yannaras affirme qu'elles correspondent à l'interprétation ecclésiale, mais elles sont en réalité en contradiction avec toute la tradition patristique[519].

Aucun Père n'a jamais situé l'image de Dieu dans la tendance érotique de l'homme à s'unir avec l'autre sexe, et encore moins à se reproduire.

L'analogie établie entre le plan trinitaire où le Père donne l'existence à d'autres hypostases personnelles (le Fils qu'il engendre et l'Esprit Saint qu'il fait procéder) et le plan humain où l'homme et la femme engendrent sexuellement de nouvelles hypostases (celles de leurs enfants) reflète de graves confusions et risque d'en engendrer d'autres.

Il faut noter sur ce dernier point que les Pères considèrent que l'engendrement résultant de l'union des sexes n'est pas constitutif de la nature humaine en son état originel – et donc *a fortiori* ne peut être rapporté à l'image de Dieu en l'homme – mais résulte de la chute originelle[520], Dieu ayant donné par ce moyen à l'humanité de subsister malgré la mort, alors qu'Il avait prévu à l'origine que les hommes se reproduisent selon un mode non sexuel[521].

L'idée selon laquelle la distinction des sexes serait nécessaire pour que l'homme puisse réaliser le modèle trinitaire de la vie qui est l'unité en tant que communion d'amour reflète elle aussi de graves et dangereuses confusions, car il y a sur le plan humain une grande différence entre l'amour sexuel (fût-il conçu à son niveau le plus élevé) et l'amour spirituel, et il y a une plus grande diffé-

---

517. *La Foi vivante de l'Église*, p. 90.

518. *Ibid.*, p. 91.

519. Ceci est noté par V. HARRISON, qui relève la grave confusion que commet Yannaras relativement aux notions de désir et d'*eros* (« Yannaras on Person and Nature », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33, 1989, p. 295).

520. Voir GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'homme*, 17, PG 44, 189D ; MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions et difficultés*, I, 3, CCSG 10, p. 138 ; *Ambigua à Jean*, 41, PG 91, 1309A.

521. On trouvera cette conception développée par saint GRÉGOIRE DE NYSSE (cf. *La Création de l'homme*, 17, PG 44, 188A-192A) et saint MAXIME LE CONFESSEUR (cf. *Questions et difficultés*, I, 3, CCSG 10, p. 138 ; *Ambigua à Jean*, 41, PG 91, 1309A).

rence encore entre l'amour des personnes humaines entre elles et l'amour des Personnes divines entre elles.

L'idée, que Yannaras a longuement développée dans sa thèse sur saint Jean Climaque, selon laquelle l'amour sexuel humain pourrait servir de modèle et de base à l'amour pour Dieu est une idée pleine d'ambiguïté et de confusion qui doit également être dénoncée. Comme le note V. Harrison, l'idée que l'amour spirituel serait une sublimation de l'amour charnel est une idée freudienne plutôt qu'une idée patristique[522]. Selon les Pères, le désir sexuel est plutôt issu d'une déviation[523] et de ce que nous avons appelé une « désublimation » du désir de Dieu[524].

Les confusions que commet Yannaras entre l'amour sexuel d'une part et l'amour spirituel humain et divin d'autre part se trouvaient déjà chez des penseurs russes comme V. Soloviev[525], S. Boulgakov (dont l'une des erreurs majeures est de sexualiser les hypostases divines[526]) ou P. Evdokimov[527]. Yannaras s'est inspiré de ceux-ci, mais aussi d'un penseur grec dont il reconnaît l'influence déterminante sur sa pensée[528] : Dimitrios Koutroubis, un orthodoxe converti au catholicisme, devenu jésuite, puis revenu dans l'Église orthodoxe. Ces théories ont trouvé chez lui un terrain favorable dans ses problèmes personnels[529], en grande partie liés à l'expérience, pour lui traumatisante, des années de son adoles-

---

522. « Yannaras on Person and Nature », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33, 1989, p. 295.

523. *Ibid.*

524. Voir J.-C. LARCHET, *L'Inconscient spirituel*, Paris, 2005, p. 38-40.

525. Voir l'analyse du PÈRE PATRIC (RANSON), *La Doctrine des Néo-orthodoxes sur l'amour*, Paris, 1990, p. 35-41. N. LOUDOVIKOS a souligné l'influence de Soloviev sur Yannaras, « Ο έρως ως οδός θεολογίας και ελευθερίας με κύρια αναφορά στο έργο του Χρήστου Γιανναρά », dans P. KALAÏTZIDÈS, Th. N. PAPATHANASIOU et Th. AMPATZIDÈS (éd.), *Αναταράξεις στη μεταπολεμική θεολογία. Η "θεολογία του '60*, Athènes 2009, p. 298 s.

526. Voir la critique du système de Boulgakov par V. LOSSKY, *Spor o Sofii* [La controverse sur la Sophia], Confrérie Saint-Photius, Paris, 1936.

527. Voir l'analyse du PÈRE PATRIC (RANSON), *La Doctrine des Néo-orthodoxes sur l'amour*, Paris, 1990, p. 27-34.

528. Cf. Καταφύγιο ἰδεῶν. *Μαρτυρία*, Athènes, 1988, p. 276-277 ; « Δεμήτρης Κουτρουμπῆς », *Synaxè*, 2, 1983.

529. Voir MOINE THÉOKLITOS DIONYSIATIS, « Ἡ *αἷρεσις* τῶν νεορθοδόξων. Ὁ Νεονικολαΐτισμος τοῦ κ. Χρ. Γιανναρᾶ » [L'hérésie des néo-orthodoxes. Le néo-nicolaïtisme de M. Ch. Yannaras], Athènes, 1988 ; « Ὁ νικολαΐτικος ἐρωτισμὸς τῶν νεορθοδόξων, μὲ θεωρητικὸ τὸν κ. Γιανναρᾶ » [L'érotisme nicolaïte des néo-orthodoxes et la théorie de M. Yannaras], Athènes, 1989.

cence et de sa jeunesse passées dans le milieu moraliste et puritain de la fraternité Zoè[530].

d. L'affirmation que la personne d'Adam est la cause de chaque personne humaine.

Le principe existentialiste selon lequel l'existence (et donc l'hypostase) précède l'essence (ou la nature), la dissociation de l'essence de l'hypostase qui en résulte, et l'affirmation que toute hypostase a une cause purement hypostatique sont appliqués par Zizioulas non seulement au plan divin, comme nous l'avons vu, mais également au plan humain, au motif que la personne humaine est créée à l'image de la personne divine.

Cela conduit Zizioulas à affirmer[531] que « le principe (ἀρχή) des êtres humains ne doit pas être cherché dans la nature humaine [...] mais en Adam [en tant qu'hypostase]. C'est Adam, non la nature humaine, qui est la "cause", le "père" de chacun d'entre nous. En tant que progéniture de la nature humaine, nous ne serions pas "autres" en un sens absolu, et nous ne serions pas libres non plus. Si nous attribuons le "principe" ou la "cause" à une personne, Adam, nous acquérons l'altérité dans l'unité[532]. »

Nous avons déjà montré le caractère discutable des prémisses de cette position, notamment de l'exclusion de l'essence ou de la nature divine du Père dans le processus de la génération du Fils et de la procession du Saint-Esprit, de l'idée que la personne humaine est à l'image de la personne divine, que le principe de la liberté se trouve dans l'hypostase.

L'affirmation que l'hypostase d'Adam est la cause de chaque hypostase humaine, outre la difficulté de ses prémisses, présente d'autres difficultés :

1) À supposer même qu'Adam soit la cause personnelle de ses descendants immédiats (ses propres enfants[533]), comment Adam

---

530. Le livre déjà cité du PÈRE PATRIC (RANSON), *La Doctrine des Néo-orthodoxes sur l'amour*, Paris, 1990, est une critique des théories érotiques de Yannaras.

531. « On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood », p. 38-41 (= *Communion and Otherness*, p. 104-107) ; « The Father as Cause », dans *Communion and Otherness*, p. 142.

532. « The Father as Cause », dans *Communion and Otherness*, p. 142.

533. Nous disons à supposer même, car les Pères sont partagés sur la question de savoir si la personne en tant que telle est engendrée par ses parents, où si Dieu et le créateur de chaque nouvelle personne. C'est le fond du débat (bien qu'il concerne de prime abord l'âme) entre traducianisme et créatianisme.

peut-il être seul la cause de chaque personne humaine, autrement dit sans Ève ? Et si ses enfants sont le fruit du couple qu'il constitue avec sa femme Ève, comment peuvent-ils avoir une cause strictement hypostatique puisqu'ils sont issus de deux hypostases et non d'une seule ?

2) Si Adam est la cause personnelle, le père de chacun de ses descendants (« de chacun d'entre nous », comme dit Zizioulas), qu'en est-il des intermédiaires, plus précisément des parents de chacun d'entre nous ?

3) Si Adam est la cause personnelle de chacun d'entre nous, cela signifie que le péché ancestral dont chacun d'entre nous hérite en naissant est le péché personnel d'Adam. Nous retombons ici dans la conception augustinienne, exclue par la Tradition orthodoxe, selon laquelle les hommes en naissant hériteraient du « péché originel », c'est-à-dire de la faute personnelle d'Adam, ou du moins de sa culpabilité personnelle (et non pas, comme l'enseigne la Tradition orthodoxe, des effets de la faute d'Adam sur la nature humaine, à savoir la passibilité, la corruptibilité et la mortalité).

4) Comment la génération peut-elle se faire de personne à personne sans l'intermédiaire de la nature ou sans que la nature soit concernée ? Et plus problématique encore, comment peut-elle se faire directement de la personne d'Adam à des personnes qui vivent des millénaires plus tard ?

e. La personne humaine peut-elle reproduire le rapport du Fils au Père ?

Nos deux auteurs insistent beaucoup – c'est un élément central de leur conception de la vie spirituelle, du salut et de la déification – sur le fait que la personne humaine doit accomplir le mode d'existence de Dieu sous la forme de la relation du Fils au Père (la possibilité pour l'homme d'avoir « la même relation que celle qu'a le Fils avec le Père » lui ayant été ouverte par l'Incarnation)[534]. « L'homme en Christ, écrit Zizioulas, devient une vraie personne

534. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 131, 135 ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 146 ; J. ZIZIOULAS, « Human Capacity and Human Incapacity », p. 436, 437, 438 (= *Communion and Otherness*, p. 239, 240, 241) ; « On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood », p. 43, 43-44 (= *Communion and Otherness*, p. 109).

non par une autre relation *(schesis)*, mais seulement dans et par la seule relation filiale qui constitue l'être du Christ[535]. »

Redisons ici ce que nous avons déjà noté précédemment : le rapport du Fils au Père, en tant qu'il met en jeu des hypostases qui d'une part sont divines et d'autre part sont absolument uniques, est difficilement reproductible par l'homme, sinon à travers des éléments qui ne sont pas hypostatiques, comme l'obéissance ou l'amour, et sous la forme d'une relation d'enfant adoptif à son Père, laquelle par rapport à la relation du Fils unique à son Père n'a qu'une signification analogique relative.

f. Le sens de l'imitation du Christ.

Le Christ, le Fils incarné, nous a certes fait connaître à travers les actes, les états et les paroles de son humanité ses relations avec son Père, mais ces relations n'étaient pas spécifiquement des relations de patri-filiation, autrement dit des relations liées exclusivement à sa qualité hypostatique propre de Fils de Dieu par rapport au Père considéré dans sa qualité hypostatique propre. Dans la nature humaine qu'il a assumée, il a vécu et nous a montré ce que doit être la relation de l'homme à Dieu, tout en guérissant et en redressant notre nature. Par exemple, en obéissant à son Père, le Christ ne lui obéissait pas seulement en tant que Fils, mais comme le disent les Pères et notamment saint Maxime, obéissait en tant qu'homme à Dieu (et donc à lui-même aussi en tant que Dieu) ; de même dans l'amour envers son Père qu'il nous a manifesté, il ne témoignait pas seulement de l'amour filial du Fils pour son Père, mais de l'amour que, en tant qu'homme, il avait pour Dieu – un amour qui va au-delà de la relation de patri-filiation – nous donnant ainsi la grâce de pouvoir aimer Dieu (Père, Fils et Saint-Esprit) de la même façon et nous apprenant à le faire.

Devenir pour l'homme à la ressemblance du Christ (ce qui est la tâche essentielle de la vie spirituelle) n'est pas seulement reproduire son attitude de Fils vis-à-vis de son Père, mais c'est acquérir les vertus dont le Christ nous a montré dans sa nature humaine l'accomplissement parfait, vertus qui ont leur source en Dieu et

535. « Human Capacity and Human Incapacity », p. 436 (= *Communion and Otherness*, p. 239).

dont, nous disent les Pères, Dieu a mis les germes dans la nature de l'homme en le créant[536].

Zizioulas, comme nous l'avons déjà vu, rejette l'imitation du Christ comme étant une attitude piétiste[537]. C'est pourtant (et contrairement à ce qu'affirme V. Lossky[538] qui sur ce point a été légitimement critiqué par le père I. Hausherr[539]) une voie constamment indiquée par les Pères[540].

g. Dévalorisation de la nature créée.

Comme le constate R. Lazu – qui en parle à juste titre comme d'un phénomène « nuisible » – on peut constater chez nos deux auteurs « la minimisation, allant jusqu'à l'exclusion, de la nature créée de la cosmologie et de l'anthropologie orthodoxes » dans « une relation de symétrie avec le phénomène de la minimisation, allant jusqu'à l'exclusion, de la nature divine[541] ». Cette minimisation et cette exclusion sont pour une grande part la conséquence d'une dévalorisation de la nature créée, beaucoup plus sensible chez Zizioulas que chez Yannaras. Comme nous l'avons déjà vu, nos deux auteurs font surtout de la nature un synonyme de nécessité (opposée à la liberté de la personne)[542].

536. Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, II, 17, SC 247, p. 112 ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'homme*, IV, PG 44, 136CD ; ÉVAGRE, *Chapitres gnostiques*, I, 39, éd. Guillaumont, p. 35 ; MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettres*, 3, PG 91, 409C ; *Ambigua à Jean*, 7, PG 91, 1081D ; *Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 309C ; ISAAC LE SYRIEN, *Discours ascétiques*, 83 ; DOROTHÉE DE GAZA, *Instructions spirituelles*, I, 1, SC 92, p. 146.

537. « Human Capacity and Human Incapacity », p. 441 (= *Communion and Otherness*, p. 244).

538. *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 212. L'intention de Lossky était probablement, et avec raison, de se démarquer du type de spiritualité s'inspirant de l'œuvre célèbre de THOMAS A KEMPIS, *L'Imitation de Jésus-Christ*, qui a connu un immence succès en Occident.

539. « L'Imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine », dans *Études de spiritualité orientale*, Rome, 1969, p. 217-245.

540. Voir *ibid.*

541. « La Redécouverte de la nature. Essais sur le concept de *physis* dans la théologie du Père Dumitru Stăniloae », p. 4.

542. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 16-17, 22, 23, 26, 27, 28, 36, 45, 100, 196 ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 82, 120 ; J. ZIZIOULAS, *L'Être ecclésial*, Introduction, p. 13-14 ; « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 37, 39, 49, 55 ; « Human Capacity and Human Incapacity », p. 409, 410 (= *Communion and Otherness*, p. 214-215) ; « On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood », p. 43 (= *Communion and Otherness*, p. 109) ; « Christologie et existence », p. 162, 167-168, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 58, 63-64.

Zizioulas fait de la notion de nature quasiment un synonyme de péché[543]. Là où saint Paul parle du « vieil homme » ou les Pères de l'homme déchu, Zizioulas invente le concept d'« hypostase biologique », et oppose l'hypostase ecclésiale incréée de l'homme à son hypostase biologique créée comme si l'homme était mauvais du fait d'exister comme créature et d'avoir une dimension biologique, notre auteur se situant ainsi dans une perspective proche de celle de certaines formes de gnosticisme, du platonisme, du néoplatonisme et de l'origénisme. Pour Zizioulas, en effet, l'« hypostase biologique », qui est constituée lors de la conception et de la naissance de l'homme, est porteuse d'emblée de deux passions : 1) la passion de la nécessité ontologique, selon laquelle elle est inévitablement soumise à l'instinct naturel, à une impulsion « donnée » et incontrôlable par la liberté ; 2) la passion de l'individualisme, de la séparation, qui s'identifie finalement à la plus grande et ultime passion de l'homme, la mort[544].

Verna Harrison, dans sa critique de l'attitude de Zizioulas à l'encontre de la nature, a raison de rappeler que « pour les Pères grecs, notre condition déchue n'est pas la nature en tant que telle, mais une distorsion de notre nature véritable, qui est guérie en Christ[545] » et que les fidèles sont appelés à guérir en leur propre personne par l'union à lui.

Comme le note aussi avec raison R. Lazu critiquant nos deux auteurs, « selon une compréhension vraiment patristique de la nature, celle-ci n'est pas mauvaise en soi mais devient mauvaise à la suite de nos péchés[546] ». Et encore faut-il distinguer différentes formes de mal, à savoir un mal qui est une déficience, un défaut de perfection, mais pas un péché (pas un mal spirituel), ce qui est le cas de la passibilité (et des passions « naturelles et irréprochables »), de la corruptibilité et de la mortalité qui sont des effets du péché ancestral, et un mal spirituel, qui consiste dans les passions mauvaises que la personne développe et entretient en elle par un mauvais usage de ses facultés naturelles, autrement dit pas une activation des énergies de celles-ci « contre nature » ; c'est pourquoi, comme le note encore V. Harrison en visant Zizioulas, « le

---

543. L'identification par Zizioulas de la nature au péché est remarquée par N. LOUDOVIKOS, « Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position », *Heythrop Journal*, 48, 2009, p. 3.

544. « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 42-43.

545. « Zizioulas on Communion and Otherness », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 42, 1998, p. 285.

546. « La redécouverte de la nature. Essais sur le concept de *physis* dans la théologie du Père Dumitru Stăniloae », p. 7.

combat spirituel est dirigé contre les passions, qui sont des distorsions et des déviations des facultés humaines, non contre la nature elle-même[547] ».

h. Une conception négative de la temporalité et du devenir de l'existence humaine.

Comme nous l'avons noté précédemment, Zizioulas identifie pratiquement la nature à la chute : prisonnière de limites, qui lui sont inhérentes « par définition » et dont elle ne peut être libérée, elle est condamnée à poursuivre sa course vers la désintégration et vers la destruction finale que constitue la mort. Le devenir implique pour elle la passibilité, et son devenir dans le temps révèle son être sous la forme de l'altération et du déclin[548].

Si d'un point de vue philosophique on peut trouver là un thème saillant de l'existentialisme (et notamment l'idée de Heidegger selon laquelle l'existence de l'homme en ce monde, le *Dasein*, est un *Sein-zum-Tode*, « un être pour la mort[549] », du point de vue de l'histoire de la pensée chrétienne une telle conception a une saveur sinon gnostique, du moins origéniste, comme le fait remarquer le père Nikolaos Loudovikos[550].

Une telle vue entièrement négative du devenir qui s'identifierait en ce monde seulement à celui de la chute, a été battue en brèche, dans sa critique de l'origénisme justement, par saint Maxime le Confesseur qui a, à cette occasion, développé un point de vue inverse : la temporalité et le devenir sont des dons de Dieu à l'homme pour lui permettre de combler la distance qui le sépare de Lui, et ils ont, pour cette raison, une valeur éminemment positive[551].

547. « Zizioulas on Communion and Otherness », p. 285.
548. Cf. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 223.
549. *L'Être et le temps*.
550. « Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position », *Heythrop Journal*, 48, 2009, p. 3 ; *A Eucharistic Ontology. Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, Brookline, Mass., 2010, p. 9.
551. Voir mon Introduction à SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, Paris-Suresnes, 1994, p. 50-54.

i. L'absence de distinction entre nature originelle, nature déchue et nature restaurée.

Puisque nos deux auteurs considèrent la nature avec une connotation négative (et la marginalisent au profit de la personne), on ne trouve pas chez eux la distinction, classique chez les Pères entre les notions de « nature originelle » (et originellement bonne, en son état paradisiaque), « nature déchue » (marquée par les effets du péché ancestral et par les péchés de la personne qui la porte et contribuent à déterminer son mode d'existence), et « nature restaurée », ou sauvée et déifiée par le Christ et le Saint-Esprit, distinctions qui sont pourtant essentielles, selon les Pères, à une bonne compréhension de l'anthropologie. Il y a au contraire chez nos deux auteurs une confusion de base entre les deux états de la nature au profit du plus négatif. Comme le note I. Ică jr., « la cause de l'évaluation négative de la nature consiste dans la confusion entre la nature humaine proprement dite et l'état dénaturé de la nature », une confusion que le père Dumitru Stăniloae avait déjà décelée et dénoncée à juste titre chez V. Lossky[552].

En ce qui concerne l'anthropologie, selon nos deux auteurs la personne a pour tâche de vivre selon un mode extatique où non seulement elle sort des limites de la nature, mais échappe à la nature, la laisse en deçà d'elle[553]. Dans un tel système, la nature humaine n'est pas sauvée (Zizioulas affirme que la nature n'est « pas rachetable », et condamnée à une détérioration qui ne peut la mener que jusqu'à la mort[554]) ; *a fortiori* n'est-elle pas non plus déifiée, la personne étant en quelque sorte sauvée et déifiée sans sa nature !

En ce qui concerne la cosmologie, l'homme ne contribue pas non plus à déifier une nature cosmique jugée en soi mauvaise (limitée, vouée à la corruption et à la mort) du fait de son statut de créature. À cela Zizioulas ajoute un autre argument : il ne peut y avoir, selon lui, aucune affinité naturelle entre Dieu et la création, parce que cela unirait deux réalités d'une façon essentielle, abolissant ainsi l'altérité entre Dieu et la création ; ainsi « le monde n'a aucune présence divine dans sa nature[555] ». Inutile de dire que cet argument témoigne d'une incompréhension totale de la théologie

---

552. « Persoană sau/şi ontologie în gândirea ortodoxă contemporană », p. 377.
553. Cf. J. ZIZIOULAS, « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 63.
554. *Ibid.*
555. « Preserving God's Creation : Three Lectures on Theology and Ecology », *King's Theological Review*, 12, 1989, p. 1-5, 41-45 ; 13, 1990, p. 1-5.

orthodoxe des énergies divines, lesquelles pénètrent le monde créé et le remplissent de la présence de Dieu, et permettent à l'homme et à toutes les créatures de participer à Lui, sans aucunement compromettre la transcendance absolue qui est la sienne en Son essence[556].

La vision du cosmos qu'exprime ici Zizioulas est fort éloignée de la vision des Pères selon laquelle la nature, tout en étant, à la suite du péché ancestral, soumise à la corruption et à la mort, reste imprégnée des énergies divines (qu'expriment son être, sa vie, son ordre, sa beauté, etc.), une conception dont saint Paul aussi témoigne : « Les perfections invisibles de Dieu, Sa puissance éternelle et Sa divinité, se voient comme à l'œil nu, depuis la création du monde, quand on les considère dans Ses ouvrages » (Rm 1, 20).

Elle est également fort éloignée de la vision d'un saint Maxime le Confesseur qui, tout en prenant la mesure des dégâts provoqués par le péché dans la nature déchue, considère néanmoins que toutes les créatures sont habitées, en leur essence, par les *logoi* divins, et que l'homme, en bon jardinier, est appelé à les récolter dans sa contemplation pour les offrir eucharistiquement, dans une « liturgie cosmique », à Dieu (qui est leur auteur et le contient tous principiellement) et à s'élever en eux jusqu'à Lui dans la contemplation[557].

j. Idéalisation et absolutisation de l'altérité.

Il y a chez Yannaras et chez Zizioulas une absolutisation et une idéalisation de l'altérité, laquelle est pour eux, avec la liberté, l'un des deux « attributs » fondamentaux de la personnéité[558].

---

556. Voir les critiques de V. HARRISON, « Zizioulas on Communion and Otherness », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 42, 1998, p. 280-282 et de P. SHERRARD, « Met. Zizioulas' *Creation as Eucharist* », *Epiphanis*, 13, 1993, p. 41-46.

557. Cf. *Questions à Thalassios*, 51, CCSG 7, p. 395-399. L'idée d'une offrande de la création à Dieu par l'homme est présente dans la pensée de Zizioulas, notamment dans quelques articles où il a posé les fondements théologiques d'une écologie spirituelle, en tant qu'ambassadeur du patriarcat de Constantinople qui depuis de nombreuses années milite à ce sujet en relation avec différents organismes internationaux. Mais il la développe d'une façon purement personnaliste, en se référant à l'Eucharistie, et en négligeant tant les énergies divines que les *logoi* présents dans la création.

558. L'importance primordiale de la notion d'altérité pour Zizioulas est confirmée par le fait qu'il lui a consacré un long essai dans son dernier ouvrage (« On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 13-98).

L'altérité est certes l'un des facteurs qui donnent à la personne une valeur absolue : c'est parce qu'elle est autre que toute autre que la personne est unique, et par là irremplaçable.

Mais on doit reconnaître que l'altérité est également une caractéristique de l'individu (dans l'acception commune, y compris patristique de cette notion), non seulement humain mais non humain : biologiquement, de par sa constitution génétique à nulle autre pareille, chaque animal est absolument unique ; et même génétiquement identiques, des jumeaux ou des clones seront différents en vertu des facteurs sociaux ou environnementaux.

L'altérité n'acquiert donc de signification et de valeur spirituelle que par rapport d'une part à des facteurs relationnels – et sur ce point nos deux auteurs insistent à juste titre sur le rôle de l'amour et de la communion –, mais aussi, d'autre part, à des facteurs qui tiennent à l'essence ou à la nature. Relativement à ce dernier point, l'altérité d'une personne divine, celle d'une personne humaine et celle d'un individu appartenant à une espèce animale n'ont pas la même valeur. Et si l'altérité d'une personne humaine a plus de valeur que l'altérité d'un individu animal, c'est parce que la personne humaine est, dans la nature qu'elle hypostasie, « à l'image de Dieu ».

Remarquons aussi que le rapport de l'altérité à la liberté est ambivalent. D'un côté, comme nous l'avons noté, l'altérité donne à la personne une valeur absolue en faisant d'elle un être unique et irremplaçable ; par ailleurs elle se prête à une relation libre. D'un autre côté cependant, elle peut s'opposer à la liberté en marquant une situation de dépendance. Un être n'est autre que par rapport à – ou relativement à – un ou plusieurs autres ; par là même, il est relatif, dans son altérité, à cet autre ou à ces autres et perd donc son caractère absolu.

Il peut donc être, de ce point de vue, et en ce qui concerne les Personnes divines, dangereux d'affirmer, comme le fait Zizioulas, que l'altérité est constitutive de l'être même de la Personne divine, car une telle affirmation risque d'établir pour la personne un type de nécessité analogue à celui que notre auteur reproche à la nature ou à l'essence d'établir.

Il existe un danger semblable de soumettre la personne humaine à une altérité dictée ou imposée[559], dans le cadre d'une conception de l'intersubjectivité où l'Autre prévaut sur le Je et le domine, et

559. Selon l'expression de N. LOUDOVIKOS, « Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position », *Heythrop Journal*, 48, 2009, p. 1-16.

où l'élément dialogal et la réciprocité inhérents à l'intersubjectivité et à la communion entre personnes se trouvent invévitablement réduits[560].

Un autre risque est de faire de l'altérité le but suprême de la vie spirituelle, le slogan « Devenir une personne » qui résume le « programme » personnaliste de la vie chrétienne prenant la forme : « Devenir Autre[561] ».

Notons enfin que l'absolutisation de l'altérité telle qu'on la trouve dans la pensée de Zizioulas (en particulier dans l'un de ses derniers essais tout entier consacré à cette notion[562]), qui se révèle en cela fortement inspirée par Buber et Levinas[563], renforce considérablement le déséquilibre introduit par la philosophie personnaliste dans la représentation de Dieu et de l'homme où la dimension d'identité (constituée par la nature commune des personnes, laquelle prend cependant des formes différentes dans l'un et l'autre cas) est complètement réduite voire totalement éliminée.

k. Idéalisation et absolutisation de la relation.

Comme nous l'avions noté précédemment[564], il y a dans le système de pensée personnaliste-existentialiste de Zizioulas (comme dans celui de Yannaras) une priorité de la relation par rapport à la personne – puisque c'est grâce à la relation que la personne devient et est ce qu'elle est, et qu'elle est définie comme « un être relationnel » – de la même façon qu'il y a dans le système de pensée essentialiste que critiquent nos auteurs une priorité de l'essence (ou de la nature) par rapport à la personne. On aboutit ainsi paradoxalement à une abolutisation de la relation et à une relativisation de la personne (puisque la personne devient relative à celui ou à ceux avec qui elle est en relation, et à la relation elle-

560. N. LOUDOVIKOS remarque que, « dans sa théologie trinitaire comme dans son ecclésiologie et sa théorie de l'intersubjectivité, Zizioulas semble copier l'hétéronomie lévinassienne (c'est-à-dire le concept de Lévinas d'une relation asymétrique où l'Autre pévaut sur le Je et le domine) avec une altération essentielle : Zizioulas change le priorité éthique de Lévinas en une priorité complètement ontologique » (*A Eucharistic Ontology. Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, Brookline, Mass., 2010, p. 10).

561. Voir par exemple J. ZIZIOULAS, « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 80.

562. « On Being Other : Towards an Ontology of Otherness », dans *Communion and Otherness*, p.13-98.

563. Cf. *ibid.*, p. 13.

564. Dans la section intitulée « La définition des Personnes divines par leurs relations ».

même). En outre, comme nous le verrons plus précisément par la suite, la relation semble être dans le système de pensée de Zizioulas un substitut de la grâce divine[565], plus encore que la personne elle-même (voir *supra*), puisque c'est par la relation que la personne se développe et trouve son identité ontologique et spirituelle.

Lorsque Zizioulas affirme à propos de la vie spirituelle : « la chose cruciale n'est pas ce qui arrive en moi, mais ce qui arrive *entre moi et quelqu'un d'autre*[566] », il nie l'expérience personnelle (au sens classique) au profit d'une relation dont on peut se demander, en l'absence d'expérience personnelle, ce que peuvent être sa forme et son contenu. Il soumet d'autre part très clairement la personne – on pourrait même dire qu'il l'aliène – à la relation elle-même, lui déniant le caractère distinctif qu'elle a par elle-même et l'autonomie en laquelle les Pères voient sa principale caractéristique. De même que l'on peut parler, à propos de la conception de Zizioulas, d'une « altérité imposée », on peut parler d'une « relation imposée ». La relation est en effet selon notre auteur ontologiquement constitutive de la personne (tant humaine que divine), chaque personne n'étant ce qu'elle est que par la relation à une ou à plusieurs autres personnes. « Une personne, écrit Zizioulas, est identifiable seulemement au sein d'une relation avec une autre personne. Il n'y a pas de personne en dehors d'une relation avec d'autres personnes, si bien qu'une seule personne n'est pas une personne du tout[567]. »

Cela crée un lien de dépendance objectif entre les personnes, ce qui apparaît très clairement dans certaines expressions de Zizioulas. Il écrit à propos des personnes de la Trinité : « Leur relation est mutuellement constitutive, chacune des parties de cette relation *dépendant* de l'autre[568]. » Évoquant par ailleurs, à propos des personnes humaines, « le lien de l'amour, non au sens sentimental ou moral, mais au sens d'une relation », il note : « Cette relation *rend* une existence personnelle *dépendante* d'une autre[569]. »

---

565. Voir par exemple « L'ordination est-elle un sacrement ? », *Concilium*, 74, 1972, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 347.

566. *Ibid.* ; souligné par l'auteur.

567. *Lectures in Christian Dogmatics*, Londres et New York, 2008, p. 25. Il ajoute de manière étrange : « Puisqu'une personne acquiert son identité par sa relation à une autre personne, la disparition ou la mort de cette personne l'affecte ontologiquement » (p. 26).

568. *Lectures in Christian Dogmatics*, p. 26. Souligné par nous.

569. « Église et eucharistie », repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 290. Souligné par nous.

L'amour, qui est l'acte le plus libre qui soit, devient ainsi paradoxalement un « lien » qui confirme l'interdépendance objective des personnes, et la liberté elle-même, dans une perspective typiquement stoïcienne, ne semble plus s'exercer que comme un acquiescement à cette nécessité.

Toutes les critiques que Zizioulas adresse aux notions de « nature » et d' « essence » comme établissant pour l'homme un lien de dépendance peuvent être retournées contre la notion de relation dont il fait une pièce maîtresse de son système et qui finit par devenir, dans sa conception de l'Église, le fondement d'une forme de « collectivisme » tel qu'on le rencontre dans les sociétés primitives, où la personne n'a plus de valeur par elle-même, mais seulement par rapport à sa relation avec les autres et avec le tout. Cela aboutit en fait à la négation pure et simple de la notion de personne telle que l'entend la Tradition patristique.

l. Le rattachement de la mortalité au statut de créature et la négation de l'immortalité de l'âme.

Deux autres idées contestables que l'on rencontre dans la pensée de nos deux auteurs et qui découlent de certaines prémisses précédemment évoquées, sont le rattachement de la mortalité au statut de créature et la négation de l'immortalité de l'âme (idée sur laquelle Zizioulas insiste beaucoup, mais que partage aussi Yannaras[570]).

Pour Zizioulas, l'homme est mortel du fait qu'il a été créé, en raison de son statut de créature, et non par suite du péché ancestral. La mort est dès l'origine (c'est-à-dire, en termes chrétiens, dès la création) inscrite comme une nécessité dans la réalité biologique de l'homme. Il s'agit là d'une idée très moderne, défendue par certains philosophes (comme Heidegger, qui a fortement influencé nos deux auteurs et qui définit l'homme comme un « Sein zum Tode », un être voué à la mort) et aussi par certains théologiens catholiques et protestants qui considèrent l'épisode du péché d'Adam et de ses suites comme purement mythologique, et jugent plus convaincant pour s'adresser à l'homme moderne d'adopter

570. Cf. J. ZIZIOULAS, « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 39-41 ; « Human Capacity and Human Incapacity », p. 422-423 (= *Communion and Otherness*, p. 227) ; « Christologie et existence », p. 163-164 et 65-67, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 59-60, 80-82 ; « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 57-62. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 23 ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 89-90.

une explication qui leur paraît en accord avec les données de la science[571].

Chez nos deux auteurs, cette idée s'accompagne de la négation de l'immortalité de l'âme, sous le prétexte qu'il n'y a rien dans la nature qui puisse assurer à l'homme une survie après la mort. L'homme, selon eux, ne peut trouver une prolongation de son existence que sur le plan hypostatique, en devenant une personne ou, selon les catégories de Zizioulas, en passant du statut d'hypostase biologique à celui d'hypostase ecclésiale.

La première idée est en totale contradiction avec toute la tradition patristique, qui est unanime à voir dans la mort un effet du péché ancestral.

Il est vrai que l'homme n'est pas immortel par nature, mais nos auteurs ignorent le rôle de la grâce, le fait qu'elle peut faire accéder la nature à un autre mode d'existence, et aussi le fait que cet autre mode d'existence était celui de la nature originelle de l'homme. Rappelons sur ce sujet la position nuancée des Pères.

Les Pères sont tout d'abord unanimes à considérer que Dieu n'a pas créé la mort[572]. La mort n'a pas de réalité positive : elle n'existe que par perte de la vie ; elle fait partie des maux qui n'existent que par perte et absence du bien ; or Dieu a créé le monde entièrement bon et a donné à l'homme la vie comme un bien.

L'homme était-il pour autant immortel ? Beaucoup de Pères répondent positivement[573] et considèrent que la mort était totalement étrangère à la nature même de l'homme ; mais d'autres hésitent à l'affirmer[574]. S'appuyant sur le verset de la Genèse (2, 7)

571. On en trouvera un exemple typique dans le livre à succès du jésuite français G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris, 1986.

572. BASILE DE CÉSARÉE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 7 ; MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, 42, CCSG 7, p. 287 ; GRÉGOIRE PALAMAS, *Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 47 ; 51 ; *Homélies*, XXXI, PG 151, 396B.

573. Voir ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les païens*, 2 et 3 ; BASILE DE CÉSARÉE, *Dieu n'est pas la cause des maux*, 7, PG 31, 344C ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, V, 6 ; 8 ; VIII, 4-5 ; *La Création de l'homme*, IV, PG 44, 136D ; XVII, 188B ; *Traité de la virginité*, XII, 2 ; *Homélies pascales*, I, 4 ; JEAN DAMASCÈNE, *Exposé exact de la foi orthodoxe*, II, 12 ; JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur les statues*, XI, 2.

574. Saint JEAN CHRYSOSTOME affirme d'une part que, « au paradis, le corps de l'homme n'était sujet ni à la corruption ni à la mort » (*Homélies sur les statues*, XI, 2), et d'autre part que, dans ce même paradis, il était « revêtu d'un corps mortel » bien que n'en ressentant aucune des « tristes nécessités » (*Homélies sur la Genèse*, XVII, 7).

selon lequel « Dieu façonna l'homme de la poussière de la terre », ces derniers, soucieux de maintenir la distinction entre le créé et l'incréé, supposent que le corps de l'homme était en sa toute première origine et selon sa nature propre un composé instable, corruptible et mortel[575]. Certains Pères préfèrent donc dire de façon nuancée que l'homme a été créé « en vue de l'incorruptibilité[576] » ou « pour l'immortalité[577] », ou qu'il appartenait à sa nature de tendre à participer de l'immortalité divine[578] ; ils parlent encore de l'incorruptibilité et de l'immortalité « promises[579] », indiquant qu'elles n'étaient pas d'emblée définitivement acquises comme elles l'auraient été si elles avaient été des propriétés attachées à la nature même de l'homme.

Les Pères s'entendent en fait pour affirmer que l'incorruptibilité et l'immortalité du premier homme étaient dues à la seule grâce divine. Aussitôt après avoir créé l'homme de la poussière du sol, Dieu, dit la Genèse, « souffla sur sa face un souffle de vie et l'homme devint un être vivant » (Gn 2, 7) : en ce souffle les Pères ont vu l'âme, mais aussi l'Esprit divin[580]. C'est parce qu'ils étaient pénétrés des énergies divines que l'âme et le corps de l'homme possédaient des qualités surnaturelles. Ainsi, saint Grégoire Palamas note que la grâce divine « complétait par de très nombreux bienfaits l'insuffisance de notre nature[581] ». C'est par cette grâce aussi que le corps était rendu incorruptible et immortel[582]. Saint Athanase parle de l'homme vivant une « vie immortelle » en tant que « possédant les dons de Dieu et la puissance propre qui lui vient du Verbe du Père[583] », et il note que « les hommes étaient d'une nature corruptible, mais [que] par la grâce

---

575. Voir ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, IV, 4 ; 6 ; V, 1.

576. C'est l'expression de Sg 2, 23, que cite ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, V, 2.

577. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, VIII, 5 ; *Homélies sur les Béatitudes*, III, 5.

578. Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, V, 6 ; ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les païens*, 2 ; GRÉGOIRE PALAMAS, *Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 47.

579. Cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, III, 4 ; MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua à Jean*, 10, PG 91, 1156D.

580. Voir GRÉGOIRE PALAMAS, *Homélies*, LVII, éd. Oikonomos, p. 213.

581. *Homélies*, XXXVI, PG 151, 452A.

582. Cf. BASILE DE CÉSARÉE, *Dieu n'est pas la cause des maux*, 7 ; MAXIME LE CONFESSEUR, *Commentaire du Notre Père*, CCSG 23, p. 68 ; *Questions à Thalassios*, Prologue, CCSG 7, p. 27 ; GRÉGOIRE PALAMAS, *Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 46 ; *Homélies*, XXXVI, PG 151, 452A ; *Homélies*, LIV, éd. Oikonomos, p. 213.

583. *Contre les païens*, 2.

de la participation au Verbe », ils pouvaient « échapper à cette condition de leur nature[584] », qu' « à cause du Verbe qui était présent en eux, la corruption de la nature ne se serait pas approchée d'eux[585] ».

Cependant, l'homme ayant été créé libre, il dépendait de sa volonté de conserver ou non cette grâce, et ainsi de demeurer dans cette incorruptibilité et cette immortalité qu'elle lui conférait, ou au contraire de les perdre en la rejetant[586]. Ainsi, lorsque les Pères affirment que l'homme a été créé incorruptible et immortel, ils ne signifient pas qu'il ne pouvait pas connaître la corruption ni la mort, mais qu'il avait par grâce et par libre choix la possibilité de ne pas se corrompre et mourir. Pour que son incorruptibilité et son immortalité se maintinssent et lui fussent définitivement appropriées, il fallait que l'homme conservât la grâce qui lui avait été donnée par Dieu, demeurât uni à Lui en s'aidant du commandement qu'Il lui avait donné à cet effet (cf. Gn 2, 16-17[587])[588].

C'est donc, selon les Pères, dans la seule volonté personnelle de l'homme, dans le mauvais usage qu'il a fait de son libre arbitre, dans le péché qu'il a commis au paradis, qu'il faut chercher l'origine et la cause de la mort[589]. Leur enseignement suit celui de

584. *Sur l'Incarnation du Verbe*, V, 1.

585. *Ibid.*, V, 2.

586. Cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, III, 4 ; MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, 61, CCSG 22, p. 89 ; JEAN DAMASCÈNE, *Exposé exact de la foi orthodoxe*, II, 30.

587. Cf. THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *À Autolycus*, I, 24 ; II, 27 ; ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, III, 4 ; JEAN DAMASCÈNE, *Exposé exact de la foi orthodoxe*, II, 11 ; 30 ; GRÉGOIRE PALAMAS, *Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 51 ; *Homélies*, XXIX, PG 151, 369C ; XXXI, PG 151, 388D ; LIV, éd. Oikonomos, p. 213 ; LVII, éd. Oikonomos, p. 213.

588. Les Pères soulignent à cet égard tant la responsabilité de l'homme, liée à son libre arbitre (lequel conditionne un attachement volontaire à Dieu), que la sollicitude de Dieu qui veut non la mort de l'homme mais son immortalité. Voir ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, III, 4-5 ; IV, 4 ; JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur la Genèse*, XVII, 3 ; 7 ; GRÉGOIRE PALAMAS, *Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 47 ; *Homélies*, XXXI, PG 151, 388D.

589. Cf. Rm 5, 12. *À Diognète*, XII, 2 ; JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 124 ; IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 38, 4 ; ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, III, 4-5 ; IV, 4 ; V, 1-3 ; BASILE DE CÉSARÉE, *Dieu n'est pas la cause des maux*, 7 ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, VIII, 4 ; *La Création de l'homme*, XX, PG 44, 200C ; *Traité de la virginité*, XII, 2 ; *Sur l'âme et la résurrection*, 126, PG 46, 149A ; JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur la Genèse*, XVII, 7 ; *Homélies sur l'épître aux Romains*, X, 2 ; MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua à Jean*, 7, PG 91, 1093A ; 10, 1156D ; *Questions à Thalassios*, 61, CCSG 22, p. 89, 93, 95, 97 ; JEAN DAMASCÈNE, *Exposé exact de foi orthodoxe*, II, 30 ; III, 1 ; GRÉGOIRE PALAMAS, *À Xénée*, 9-10 ; *Chapitres iques, théologiques, éthiques et pratiques*, 46, 50, 51 ; *Homélies*, XI, PG 125A.

saint Paul : « par un seul homme le péché est entré dans ce monde, et par le péché la mort » (Rm 5, 12 ; cf. 1 Co 15, 21)[590]. »

En choisissant de suivre la suggestion du Malin de devenir « comme des dieux » (Gn 3, 5), c'est-à-dire dieux en dehors de Dieu, Adam et Ève se sont eux-mêmes privés de la grâce et ont dès lors perdu les qualités qu'ils lui devaient et qui leur conféraient en quelque sorte une condition (ou une modalité d'existence) surnaturelle[591].

Selon les Pères suivant en cela l'enseignement des saintes Écritures, Adam et Ève ont transmis à tous leurs descendants les maux qui ont affecté leur nature à la suite de leur péché, au premier rang desquels la mortalité[592]. Adam était en effet l'archétype, le principe et la racine de la nature humaine et la contenait en lui principiellement tout entière[593].

La seconde idée de nos auteurs, selon laquelle l'âme ne serait pas immortelle, est également en désaccord avec toute la tradition patristique. Nous nous bornerons à renvoyer sur ce sujet à l'étude détaillée que nous avons consacrée à *La Vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*[594] qui, en s'appuyant sur des centaines de références patristiques, montre que les Pères conçoivent de façon très précise cette vie après la mort et en décrivent soigneusement les différentes étapes.

m. Compréhension erronée de la victoire sur la mort.

Corrélativement, nos deux auteurs conçoivent de manière erronée le dépassement de la mort et l'accès de l'homme à la vie éternelle[595].

---

590. Cf. THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *À Autolycus*, II, 25 ; JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur les statues*, XI, 2 ; MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, 42, CCSG 7, p. 287 ; GRÉGOIRE PALAMAS, *Homélies*, XXXI, PG 151, 388BC.

591. Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, V, 11 ; JEAN DAMASCÈNE, *Exposé exact de la foi orthodoxe*, II, 30 ; JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur la Genèse*, XVI, 4 ; GRÉGOIRE PALAMAS, *Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 46 ; 48 ; 66 ; *Homélies*, 16.

592. Voir entre autres : JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur l'épître aux Romains*, X, 2 ; MARC LE MOINE, *Sur le saint baptême*, 18.

593. Voir GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'homme*, XVI, PG 44, 185B ; XXII, 204CD ; MARC LE MOINE, *Sur l'union hypostatique*, 18 ; GRÉGOIRE PALAMAS, *Homélies*, 5, PG 150, 64-65 ; 52.

594. Paris, Éd. du Cerf, 2004.

595. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 26 ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 89-90, 143 ; J. ZIZIOULAS, « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 41 ; « Human Capacity and Human Incapacity », p. 44

Pour Yannaras, la mort est dépassée non par la survie de quelque élément du composé humain, mais dans la relation à Dieu, plus précisément par l'amour de Dieu ; « la foi en l'éternité, affirme-t-il, c'est l'assurance que cet amour ne cessera pas mais constituera toujours ma vie, que fonctionnent ou non mes facultés psychosomatiques[596] ».

Cette conception personnaliste, purement relationnelle et qui évacue tout élément appartenant à la nature, est peu compréhensible.

D'une part comment l'amour lui-même peut-il être constitutif de la vie éternelle ? C'est certes avec amour, ou même par amour que Dieu a créé le monde, le fait durer pour un temps et donne à l'homme de vivre éternellement, mais c'est respectivement en tant que Créateur, que Provident, que Sauveur (qui, en ressuscitant, a assuré à tous les hommes de ressusciter à la fin des temps) et que Juge.

D'autre part à quel être – qui n'a aucune faculté corporelle, psychique ou spirituelle pour le recevoir et y répondre (ou le refuser), et qui est donc dépourvu de nature – s'adresse cet amour ? La conception traditionnelle de l'Église orthodoxe (dont on trouve les fondements dans l'Écriture Sainte et qui est explicitée par les Pères) considère que la personne survit après la mort avec son âme seule (le corps, qui continue cependant à être le sien, autrement dit à appartenir à la personne – raison pour laquelle on se recueille et on prie sur la tombe des défunts et on vénère les reliques des saints – étant retourné « à la poussière »), et que lors de la résurrection ce corps ressuscitera et que le composé humain sera reconstitué selon une nouvelle modalité d'existence qui laissera cependant subsister la définition essentielle *(logos)* de la nature humaine[597].

Zizioulas considère d'une manière générale que l'homme ne peut vaincre la mort et accéder à l'immortalité que dans la relation, par l'amour et par la liberté, en devenant une personne véritable[598] ou, selon son expression, une « hypostase ecclésiale » (la

---

(= *Communion and Otherness*, p. 247) ; « Christologie et existence », p. 166-167, 170-171, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 62-63, 66-67.

596. *La Foi vivante de l'Église*, p. 89-90.

597. Voir mon livre *La Vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, Paris, Éd. du Cerf, 2004, p. 249-259.

598. Il est à noter que cette idée selon laquelle l'immortalité est attachée à la personne en tant que telle était déjà fortement présente chez Berdiaev : « La personne est éternelle » (*Cinq méditations sur l'existence*, p. 200) ; « La réalisation de la personne est la réalisation de la communion [...], le dépassement de

mort étant liée à l' « hypostase biologique »). En ce qui concerne les fondements théologiques, il présente deux explications. La première est christologique : puisque la mort est liée au créé, elle ne peut être dépassée que par l'incréé, et cela n'est possible que dans la personne du Christ qui unit le créé à l'incréé ; la mort est donc vaincue pour l'homme dans la communion d'amour avec la personne du Christ[599] dans l'Église[600]. La deuxième explication est trinitaire, et nous l'avons déjà rencontrée précédemment : si Dieu est immortel, ce n'est pas dû à son essence mais à son existence trinitaire. « Si Dieu le Père est immortel, écrit Zizioulas, c'est parce que son identité paternelle, unique et irrépétable est constamment affirmée par le Fils et l'Esprit qui l'appellent "Père". Si le Fils est immortel, cela est dû en principe non à son essence, mais au fait qu'il est le *monogenès* (notons ici le concept d'unicité) [...]. Semblablement, l'Esprit est vivifiant parce qu'il est communion. La vie en Dieu est éternelle parce qu'elle est personnelle, parce qu'elle se réalise comme expression de communion libre, comme amour. » L'immortalité de la personne humaine, parce que celle-ci a été créée à l'image de la Trinité, doit être conçue selon le même modèle : « En la personne, la vie et l'amour coïncident : si la personne ne meurt pas, c'est parce qu'elle aime et est aimée ; en dehors de la communion d'amour, la personne

---

cet isolement qui entraîne la mort. C'est que, précisément, la réalisation de la communion ne connaît pas la mort. L'amour est plus fort que la mort » (*Cinq méditations sur l'existence*, p. 205) ; « La personne est indestructible » (*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 23) ; « Dans sa défense de l'immortalité de l'âme, la métaphysique spiritualiste fait preuve d'une incompréhension totale de la tragédie de la mort, passe à côté du problème de la mort. L'immortalité ne peut être que totale, elle ne peut être que l'immortalité de la personne totale chez laquelle l'esprit prend possession du côté psychique et corporel de l'homme. Le corps fait partie de l'image éternelle de la personne, et dire que l'âme se sépare du corps à la suite de la décomposition et de la perte de sa forme, c'est à proprement parler nier l'immortalité de la personne, de l'homme total. Le christianisme est opposé à la conception spiritualiste de l'immortalité de l'âme, il croit à la résurrection de l'homme total, c'est-à-dire du corps aussi bien que de l'âme. [...] l'immortalité naturelle de l'homme n'existe pas : il n'y a que résurrection et vie éternelle de la personne par l'intermédiaire du Christ, par l'union de l'homme avec Dieu. En dehors de cette résurrection, il n'y a que dissolution de l'homme dans la nature impersonnelle » (*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 57-58).

599. Cf. « Christologie et existence », p. 165-171, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 62-67. Voir aussi « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 39-49.

600. Cf. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 76 : « En étant le corps du Christ, l'Église existe comme l'hypostasisation de tous les êtres particuliers dans l'unique hypostase du Christ, qui garantit la vérité ontologique, la survie éternelle, l'*aei einai* [= le toujours-être] de ces êtres grâce à sa résurrection. »

perd son unicité, devient [...] une chose sans nom et sans identité absolus, sans visage. Ne plus aimer ni être aimé, cesser d'être unique, voilà la mort de la personne. Au contraire, manifester l'unicité de son hypostase par l'amour, voilà sa vie[601] ».

Ces deux explications théologiques sont problématiques. En ce qui concerne la première, on ne voit pas comment la personne humaine peut acquérir l'immortalité par une communion qui fait l'économie de sa nature et se situe à un plan purement hypostatique. En ce qui concerne la seconde, nous avons déjà noté la confusion qu'elle recèle entre ce qui relève de l'essence divine et ce qui relève des propriétés hypostatiques, et nous avons rappelé que tous les Pères sans exception considèrent l'éternité de Dieu comme un attribut commun aux trois Personnes, qui relève de l'essence ou de la nature divine.

La relation de cause à effet établie entre l'affirmation de l'identité personnelle, l'amour et la communion d'une part et la vie éternelle d'autre part (qui correspond manifestement à une extrapolation d'une conception existentialiste développée notamment par Berdiaev[602] et par Levinas) n'est pas moins problématique. On ne voit pas comment l'affirmation de l'identité personnelle d'une personne par une ou plusieurs autres serait fondatrice de vie éternelle. Et si l'on peut facilement admettre que l'amour et la communion soient spirituellement vivifiants tant pour celui qui aime que pour celui qui est aimé, on conçoit mal que l'amour et la communion soient par eux-mêmes sources d'immortalité pour celui qui est le sujet ou l'objet. Et cela reste vrai même si l'amour que reçoit l'homme est celui d'une personne divine, car l'énergie par laquelle Dieu aime une personne et les énergies par lesquelles Il la crée et la maintient dans l'existence, provisoirement ou éternellement, sont des énergies distinctes, raison pour laquelle Dieu reçoit des Noms différents : Créateur, Provident, Juge, Donateur de vie, etc.).

Indépendamment de ces problèmes, l'explication de Zizioulas se heurte en deux points à la tradition patristique, laquelle affirme d'une part l'immortalité de l'âme (qui permet la survie après la mort) pour tous les hommes, et d'autre part la résurrection de tous les hommes sans exception (voir aussi Jn 5, 28), sans que cette résurrection soit conditionnée par un état spirituel particulier (celle

---

601. « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 41-42. Voir aussi « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 89, où Zizioulas réaffirme que c'est l'amour et la relation à l'autre qui assurent l'identité de la personne, ce qu'il résume dans la formule : « Je suis aimé donc je suis. »

602. Cf. *Cinq méditations sur l'existence*, p. 205.

que nos deux auteurs entendent sous la notion de personne, ou Zizioulas sous celle d'« hypostase ecclésiale »), sans qu'ils aient nécessairement aimé ou acquis un mode d'existence communionnel entre eux et avec le Christ, et sans même qu'ils aient été membres de l'Église. Le destin définitif des différentes personnes sera ensuite décidé par le Jugement et révélera que les uns ont ressuscité pour « la vie » (Jn 5, 29) éternelle heureuse au paradis, et les autres « pour la damnation » *(ibid.)*, c'est-à-dire pour une vie éternelle malheureuse dans l'enfer, où précisément leur refus de s'unir librement à Dieu, de l'aimer et d'être aimés par Lui sera cause de leurs souffrances[603].

n. Caractère incohérent de la distinction et de la relation « hypostase biologique » et « hypostase ecclésiale » dans la pensée de Zizioulas.

À la fin de cette section concernant l'anthropologie et avant d'aborder celle consacrée à la spiritualité, il nous faut aborder un point qui se situe à la charnière des deux domaines, à savoir la distinction et la relation des notions d'« hypostase biologique » (reçue à la naissance) et d'« hypostase ecclésiale » (acquise par le baptême) dans la pensée de Zizioulas[604].

Nous avons déjà noté le caractère problématique de la notion d'« hypostase biologique » où des éléments d'ordre naturel sont confondus avec des éléments d'ordre spirituel.

Nous voulons ici mettre en évidence plusieurs autres problèmes.

Le premier concerne la cohérence de la pensée de Zizioulas dans l'usage qu'elle fait des notions de personne et d'hypostase. Zizioulas souligne fortement le fait que les Cappadociens ont réalisé une révolution en identifiant la personne à l'hypostase, ce qui est devenu un acquis définitif pour la théologie et l'anthropologie orthodoxes. Il souligne fortement le caractère ontologiquement absolu de l'hypostase ou de la personne en opposition avec l'essence et la nature d'une part et l'individualité d'autre part (cela parce que l'essence n'existe que par l'hypostase, ceci parce que l'hypostase ou la personne n'existe qu'en relation). On comprend mal dès lors que, pour désigner une réalité qui recouvre à peu près

603. Sur l'enseignement des Pères à ce sujet, voir notre étude *La Vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, Paris, 2001, p. 249-299.

604. Sur ces deux notions, voir « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 42-55.

celle d'individualité (dans sa propre pensée, dans la pensée de Yannaras et de tous les personnalistes) il utilise ici la notion d'hypostase.

Le deuxième problème peut s'énoncer ainsi : l'hypostase d'un être est unique ; comment donc deux hypostases différentes peuvent-elles coexister en l'homme ?

Le troisième problème est que ces deux hypostases (biologique et ecclésiale) ont des caractères radicalement différents, et même opposés, contradictoires et inconciliables ; comment de tels caractères peuvent-ils coexister dans le même être humain ? Zizioulas a manifestement conscience de ce dernier problème. Il lui donne la solution suivante : « l'homme, en tant qu'hypostase ecclésiale, apparaît non tel qu'il est mais tel qu'il sera » : « l'hypostase ecclésiale est liée à l'eschatologie, donc à l'aboutissement final de l'existence humaine », ce qui signifie l'intervention d'une « catégorie ontologique nouvelle[605] ». On ne peut évidemment pas être satisfait par une telle solution qui laisse ouverte la question du statut spirituel actuel de l'être humain, ainsi que celle de son progrès spirituel, cette dernière question étant rejetée avec mépris par notre auteur comme relevant d'une conception piétiste[606], alors que pourtant, comme la précédente, elle habite les enseignements des Pères, qui lui apportent une tout autre réponse que Zizioulas.

Le baptême ne donne pas naissance à une nouvelle hypostase qui vient doubler la précédente. Il fait accéder l'homme à la vie spirituelle, laquelle ne s'oppose pas à la vie biologique, mais l'affranchit des modalités de la nature déchue que celle-ci véhicule. Par rapport à celle-ci, le baptême opère une purification de la nature du baptisé ; il opère d'autre part (c'est le deuxième effet principal que lui reconnaissent les Pères) une illumination selon laquelle, comme le dit saint Maxime, « l'Esprit fait briller sur le baptisé les marques divines de la vertu » ; le baptême opère ainsi dans la personne du baptisé un renouvellement *(palingenesia)* de sa nature et par là le rend digne de l'adoption filiale.

Selon la tradition patristique, la vie spirituelle ne signifie pas pour le chrétien l'existence d'une nouvelle hypostase, mais constitue une nouvelle modalité d'existence de sa nature dont le Saint-Esprit, au baptême, lui a donné la grâce en le greffant sur la nature humaine sauvée et déifiée du Christ, lui permettant ainsi de mener une vie nouvelle en Christ et de faire mourir en lui « le vieil homme » pour que vive « l'homme nouveau ». Le chrétien, qui

605. « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 50-51.
606. Cf. *ibid.*, p. 50.

reste par son corps déterminé par les lois du monde déchu (tant qu'elles n'auront pas été abolies lors du second avènement du Christ), connaîtra certes les passions naturelles, la corruption et la mort, et il est vrai que l'état d'impassibilité, d'incorruption et d'immortalité sont des réalités eschatologiques, qui appartiennent au monde à venir ; mais il reçoit dès maintenant la grâce de n'être plus soumis *au pouvoir* de la passibilité, de la corruption et de la mort, de même qu'il reçoit dès maintenant la grâce d'être libéré de *l'emprise* du péché et de *la tyrannie* du diable. De même la déification est-elle pour lui, dans sa perfection, une réalité eschatologique, mais il est déjà ici-bas sanctifié et déifié dans une certaine mesure. Le progrès de la vie spirituelle ne se fait pas, pour le chrétien par le passage d'une hypostase à une autre, mais par une assimilation personnelle progressive de la grâce reçue en plénitude au baptême, assimilation qui s'accomplit par l'ascèse dans son double effort, librement consenti, de purification des passions et de mise en œuvre des vertus par la pratique des divins commandements. La sanctification et la déification correspond pour la personne à une transformation de sa nature quant à sa modalité d'existence, c'est-à-dire que celle-ci reste humaine en son essence mais acquiert par grâce (ou selon l'énergie divine) une modalité d'existence divine caractérisée par les qualités divines dont Dieu a voulu rendre l'homme participant, et qui se manifestent dans la ressemblance de l'homme à Dieu[607].

Les reliques des saints, par leur pouvoir miraculeux et dans certain cas par l'incorruption de la chair qu'elle conserve, en sont un témoignage éclatant.

5. Conséquences erronées pour la vie spirituelle.

a. Une conception réductrice de l'Église et des sacrements.

Pour Yannaras et Zizioulas, conformément à leur conception purement relationnelle de la vie personnelle, l'Église est avant tout une synaxe, un rassemblement, une réunion des fidèles qui leur permet de mener un mode d'existence personnel, c'est-à-dire de vivre librement en communion (et non sous le régime de

607. Il y aurait évidemment beaucoup à dire sur ce sujet. Pour un exposé détaillé de la conception de saint Maxime, avec des références à divers autres Pères, voir notre étude *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1997.

l'individualité, déterminée par les lois naturelles et caractérisée par l'exclusivisme biologique ou social)[608].

Ce rassemblement s'accomplit essentiellement – et même exclusivement – dans la Liturgie eucharistique, laquelle est elle même centrée sur la communion eucharistique[609], si bien que Zizioulas peut affirmer que « l'Église elle-même, dans son essence, est un événement de communion[610] ».

Nos deux auteurs insistent fortement sur la communion qui s'établit dans l'Église entre les personnes humaines (les fidèles), et ils ont raison de le faire. On peut cependant leur reprocher de privilégier nettement la dimension horizontale de la communion[611] au détriment de sa dimension verticale, qui concerne la relation à Dieu tant de la communauté dans son ensemble que de chaque fidèle en particulier. La relation personnelle (au sens classique) de chaque fidèle à Dieu est d'ailleurs fortement et explicitement dévalorisée par Zizioulas, qui y voit une attitude individualiste, la qualifie volontiers de moraliste, de piétiste, voire de psychologique[612] et considère, de manière assez fantaisiste, qu'elle aurait une origine platonicienne qui, à travers Origène et les Alexandrins, aurait marqué la spiritualité orthodoxe[613].

On peut par ailleurs constater que le « communionnel » se trouve souvent réduit, chez Zizioulas, au « relationnel ». Le métropolite de Pergame aboutit ainsi à ce genre d'affirmations à propos de l'Église : « Toutes choses dans l'Église et l'Église elle-même sont parce qu'elles existent en relation[614] » ; « l'identité de l'Église est relationnelle[615] » ; « l'Église est une entité relationnelle[616]. » Le relationnel lui-même paraît souvent constituer un

---

608. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 71 ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 149, 150 ; J. ZIZIOULAS, *L'Être ecclésial*, Introduction, p. 16 ; « Du personnage à la personne », p. 48-49, 51.

609. Cf. J. ZIZIOULAS, *L'Église et ses institutions, passim*.

610. *Ibid.*, p. 390.

611. Voir sur ce point la critique de Zizioulas par J. BEHR, « The Trinitarian Being of the Church », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 48, 2003, p. 67-68.

612. Voir par exemple « Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe », dans *Les Églises après Vatican II*, Paris, 1981, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 38.

613. Voir « L'identité de l'Église », Ἐφημέριος, 52, 2003, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 138-143.

614. « Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe », dans *Les Églises après Vatican II*, Paris, 1981, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 38.

615. « L'Église comme communion », S.O.P., 181, 1993, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 107.

616. *Ibid.*, p. 118.

idéal et une valeur en soi[617], à tel point qu'il paraît généralement inutile à l'auteur de préciser le contenu, les modalités et la qualité de la relation.

Le rassemblement qui selon Zizioulas constitue essentiellement l'Église est presque toujours réduit par lui à la synaxe eucharistique. Le métropolite de Pergame ne mentionne jamais les services liturgiques autres que la Liturgie eucharistique, et les activités de l'Église autres que celles qui sont inhérentes à celle-ci. Zizioulas ne conçoit pas d'autres sources de grâce pour les fidèles que la communion eucharistique elle-même[618] (considérée surtout dans sa dimension relationnelle horizontale), à laquelle il ramène par ailleurs abusivement tous les autres sacrements[619] (l'« eucharistocentrisme » et l'épiscopocentrisme étant les deux fondements de son ecclésiologie).

La nature des sacrements et la vie sacramentelle sont réduites par Yannaras et par Zizioulas à leurs catégories existentialistes et personnalistes.

Pour Yannaras, les mystères ou sacrements sont avant tout « sept possibilités concrètes qu'a la vie individuelle de s'ordonner organiquement ou de revenir dynamiquement à la vie ecclésiale, sept possibilités qu'a l'homme de participer personnellement au mode d'existence du corps de l'Église » selon lequel il se dégage de l'individualité autonome pour exister en relation[620]. L'idée que les sacrements pourraient transformer le mode d'existence de sa nature pour la personne qui les reçoit, qu'ils donnent à la personne qui y participe de recevoir la grâce qui la soutient, la transforme, la sauve, la sanctifie, la déifie est exclue par nos auteurs comme correspondant à une conception individualiste et piétiste.

---

617. Voir aussi *supra*, la section intitulée « Absolutisation et idéalisation de la relation ».

618. Zizioulas, qui se réclame volontiers de saint Maxime le Confesseur (mais en l'interprétant toujours très librement et à sa convenance), devrait relire les passages des *Questions à Thalassios* où celui-ci évoque les formes de communion non eucharistique au Christ, notamment à travers les *logoi* de la création et les *logoi* de l'Écriture. Au sein de la Liturgie elle-même est évoquée à plusieurs reprises une autre forme de communion que la communion proprement eucharistique (en particulier « la communion du Saint-Esprit »), si bien que l'on peut dire que les fidèles qui participent à la Liturgie mais ne participent pas à la communion eucharistique communient tout de même d'une certaine façon au Christ et à l'Esprit Saint. Cela n'empêche pas la communion eucharistique d'être la forme la plus élevée et la plus complète de communion, la communion par excellence.

619. Voir « L'Église comme communion », S.O.P., 181, 1993, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 116.

620. Cf. *La Liberté de la morale*, p. 125-126.

Zizioulas exclut une réception individuelle (ou personnelle au sens sens classique) de la grâce sacramentelle, et rejette la conception selon laquelle celle-ci aurait une efficacité et permettrait le progrès spirituel de l'individu/la personne ; il ne voit là qu'une expérience psychologique illusoire. Il considère que la participation aux sacrements est une intégration à la communauté dont la signification et la portée sont exclusivement relationnelles[621].

Le baptême est considéré par nos deux auteurs comme libérant l'homme de la nécessité biologique, naturelle, et comme étant essentiellement le passage d'un mode d'existence individuel (qui correspond, selon Zizioulas, à l'hypostase biologique ») à un mode d'existence personnel (auquel Zizioulas donne le nom d'« hypostase ecclésiale »)[622] ou à l'altérité véritable (ce qui, dans l'un des derniers essais de Zizioulas fait l'objet d'une insistance particulière[623]).

Pour eux, ce mode d'existence est identique à celui que le Christ comme Fils entretient avec le Père, et le baptisé est engendré comme personne par « l'identification de son hypostase à celle du Fils[624] ». Nous avons déjà évoqué les problèmes que posait une telle conception de l'identification d'une personne humaine à celle du Fils et de la reproduction par elle de la relation du Fils au Père. Notons seulement ici que les fonctions qui sont habituellement reconnues par les Pères au baptême, notamment celles de purification et d'illumination, sont ignorées par nos deux auteurs. Notons aussi que cette conception du baptême centrée sur le Christ considéré sur un plan purement hypostatique en tant que Fils fait passer au second plan et fait même oublier le rôle essentiel du Saint-Esprit.

Selon Yannaras, la chrismation signifie la relation de la personne ointe avec le corps ecclésial, et le sceau apposé sur tous les membres du corps est celui d'une relation personnelle et unique avec la Sainte Trinité[625]. Que l'on relise le texte du rituel de la

---

621. Voir « Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. un point de vue orthodoxe », dans *Les Églises après Vatican II*, Paris, 1981, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 37-40, 45.

622. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 127-128 ; J. ZIZIOULAS, « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 45-46.

623. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 80.

624. Cf. J. ZIZIOULAS, « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 48 ; « Human Capacity and Human Incapacity », p. 438 (= *Communion and Otherness*, p. 241) ; « On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood », p. 43 (= *Communion and Otherness*, p. 43) ; C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 131.

625. Cf. *La Foi vivante de l'Église*, p. 159-160 ; *La Liberté de la morale*, p. 130.

chrismation : on verra que cette connotation relationnelle que Yannaras considère comme essentielle en est absente, et que la signification est au contraire une réception par le fidèle des dons du Saint-Esprit lui permettant d'activer pour Dieu ses différentes facultés, et de faire notamment de ses sens des « sens spirituels » aptes à percevoir le monde spirituel.

Le sacrement de la Pénitence a sa valeur, selon Yannaras, dans le rétablissement de la relation avec Dieu et ne concerne le péché qu'en tant que celui-ci est un échec par rapport à une telle relation[626]. On est particulièrement étonné par l'affirmation de Yannaras que « la relation du pécheur avec Dieu dans le sacrement du repentir est la même relation qu'a le Christ crucifié avec le Père[627] » car cela implique l'idée dogmatiquement erronée que le Christ serait pécheur.

Concernant ce même sacrement de la Pénitence, Zizioulas lui attribue exclusivement une fonction de réconciliation avec le prochain et de restauration de communion entre les êtres humains[628].

L'Eucharistie est moins conçue comme la réception du corps et du sang du Christ qui assimile le fidèle à Lui, le christifie et le déifie, que comme un acte par lequel « l'homme cesse d'être un individu pour devenir une personne[629] ». Elle est considérée comme ce par quoi les baptisés, ayant acquis un mode d'existence personnel, réalisent le caractère relationnel de leur personnéité dans la communion.

La communion eucharistique est envisagée surtout sur le plan horizontal de la collectivité ou de la communauté ecclésiale[630]. Elle est définie par Zizioulas comme étant essentiellement une synaxe[631], un rassemblement[632] qui constitue « un réseau relationnel[633] ».

Zizioulas, d'une manière assez floue, lui assigne comme but et comme effet une reconnaissance existentielle mutuelle : « l'eucharistie implique et révèle par dessus tout l'acceptation reconnais-

---

626. Cf. *La Liberté de la morale*, p. 133-135.

627. Cf. *ibid.*, p. 135.

628. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 80-81.

629. Cf. J. ZIZIOULAS, « La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain », *Contacts*, 19, 1967, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 250 ; cf. « L'eucharistie : quelques aspects bibliques », repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 306.

630. Voir *L'Église et ses institutions, passim*.

631. Voir *L'Église et ses institutions*, p. 308 et *passim*.

632. Voir *ibid.*, p. 244, 245, 252, 277-279.

633. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 71. L'expression « réseau relationnel » est utilisée par J. ZIZIOULAS, « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 49, 51.

sante de l'existence de l'Autre et notre propre existence comme un don de l'autre. L'essence de l'*ethos* eucharistique, donc, est l'affirmation de l'Autre et de tout autre comme un don qui doit être apprécié et susciter la gratitude[634] ».

Yannaras quant à lui insiste sur l'unité que l'Eucharistie établit : « Manger la chair et boire le sang du Christ, écrit-il, transforme les individus en membres d'un corps unique[635]. » Elle est ce qui fait passer l'homme de l'individualité à la personnéité considérée comme mode d'existence relationnel « en communion ». « C'est, écrit-il encore, l'acte du boire et du manger transformé en échange mutuel de vie dans l'amour, en renoncement à la révolte de l'existence autonome[636]. »

Toute conception de la communion eucharistique considérée comme une communion personnelle (au sens courant) du fidèle avec le Christ est dévalorisée comme étant individuelle (c'est-à-dire, au sens personnaliste, individualiste) et le fait de considérer l'Eucharistie comme une source de grâce pour la vie spirituelle (autrement dit la vie en Christ) est rejeté comme étant une idée piétiste[637].

---

634. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 90.

635. *La Liberté de la morale*, p. 71.

636. *La Foi vivante de l'Église*, p. 153.

637. Cf. J. ZIZIOULAS, *L'Être ecclésial*, Introduction, p. 16 ; « L'identité de l'Église », Ἐφημέριος, 52, 2003, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 137-143 ; « La Vision eucharistique du monde et l'homme contemporain », *Contacts*, 19, 1967, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 245 où Zizioulas écrit de façon abrupte à propos de l'eucharistie : « Nous ne devons pas voir en elle un moyen de grâce. » L'un des disciples grecs de Zizioulas, S. YANKAZOGLOU, reprend sur ce point les idées de son maître (les puisant surtout dans l'article « L'identité de l'Église », repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 138-141). Il oppose à l'Eucharistie considérée comme source et moyen de grâce dispensé par l'Église (une idée qu'il qualifie de « sacrementaliste » et « cléricaliste » qu'il attribue à une influence de la théologie catholique romaine !) l'Eucharistie comme « acte public » constitutif de l'Église ; il rejette le lien entre l'Eucharistie et l'ascèse personnelle en la considérant comme « piétiste » et « individualiste » ; plus généralement il dénonce « une approche thérapeutique de l'ecclésiologie » qui voit dans l'Église « un lieu thérapeutique » (« Ecclésiologie eucharistique et spiritualité monastique : rivalité ou synthèse », dans J.-M. VAN CANGH (éd.), *L'Ecclésiologie eucharistique*, Bruxelles, 2009, p. 80-81, 85). Il serait facile de lui opposer les innombrables références patristiques qui considèrent le salut comme une guérison de l'homme malade du péché et des passions (voir l'étude de 850 pages que nous avons consacrée à ce sujet, et qui repose exclusivement sur les enseignements des Pères, des Saintes Écritures et des textes liturgiques : *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 5e éd., Paris, 2007), et en conséquence l'Église, lieu où s'accomplit le salut, comme un lieu de guérison. En ce qui concerne l'Eucharistie, c'est unanimement que les Pères la considèrent et la présentent comme un « médicament » (voir *ibid.*, p. 332-333), et les prières que l'Église demande aux fidèles de lire avant et après la communion, pour s'y préparer puis pour rendre grâce, ne cessent d'évoquer la « guérison » qu'elle

Il est inutile de dire que cette conception réductrice n'est pas celle de l'Évangile, où l'on voit le Christ Lui-même donner à la communion un sens nettement personnel : celui d'une union personnelle/individuelle du fidèle avec Lui, dont le fidèle reçoit personnellement/individuellement un effet spirituellement vivifiant (« *Celui qui* mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé et que je vis par le Père, de même celui qui me mange, lui aussi vivra par moi » [Jn 6, 56-57]).

Cette conception n'est pas non plus celle des Pères, telle qu'elle ressort par exemple des prières que les fidèles orthodoxes disent avant et après la Communion – prières qui ont été composées par saint Basile le Grand, saint Jean Chrysostome, saint Syméon Métaphraste, saint Syméon le Nouveau Théologien et saint Jean Damascène et qui donnent un bon aperçu de la conception traditionnelle de l'Église orthodoxe à ce sujet – où chacun demande à Dieu un bénéfice spirituel personnel/individuel de la communion qu'il va recevoir ou qu'il a reçue[638].

---

procure. Citons aussi à ce sujet cette prière qui se trouve au sein même de la Liturgie de saint Basile : « Toi-même, ô Maître de toutes choses, fais que la communion au Corps sacré et au Sang de Ton Christ devienne en nous foi sans peur, charité sans hypocrisie, plénitude de sagesse, guérison de l'âme et du corps, victoire sur tout adversaire, observation de Tes préceptes. »

638. Citons seulement ces extraits des premières prières après la communion. Première prière : « Je Te rends grâces de m'avoir rendu digne, moi indigne, de communier à Tes purs et célestes Dons. Seigneur, ami des hommes, qui es mort et ressuscité pour nous, et qui nous as donné ces redoutables et vivifiants Mystères pour le bien et la sanctification de nos âmes et de nos corps, fais qu'ils guérissent aussi mon âme et mon corps, qu'ils mettent en fuite tout adversaire, qu'ils illuminent les yeux de mon cœur, qu'ils donnent la paix à mes facultés spirituelles, une foi sans honte, un amour sincère, une profonde sagesse, l'obéissance à Tes commandements, l'accroissement en moi de Ta divine grâce et l'appropriation de Ton Royaume. Conservé par eux dans la sanctification, je me souviendrai toujours de Ta grâce et désormais je ne vivrai plus pour moi-même, mais pour Toi, notre Seigneur et Bienfaiteur. Lorsque j'aurai ainsi passé ma vie dans l'espérance de la vie éternelle, j'arriverai un jour au repos sans fin, où ne cessent jamais le concert des fêtes, ni la jouissance sans bornes de ceux qui contemplent la beauté ineffable de Ta face. » Deuxième prière, de saint Basile de Césarée : « Maître, Christ Dieu, Roi des siècles et créateur de toute chose, je Te remercie de tous Tes bienfaits que Tu m'as accordés et de la communion à Tes très purs et vivifiants Mystères. Je T'en prie, ô Dieu bon et ami des hommes, garde-moi sous Ta protection à l'ombre de Tes ailes. Accorde-moi, jusqu'à mon dernier souffle, de recevoir dignement Tes saints Mystères, avec une conscience pure, pour la rémission de mes péchés et la vie éternelle. Car Tu es le Pain de vie, la Source de sainteté, le Dispensateur des biens. » Troisième prière, de saint Syméon Métaphraste : « Toi qui m'as donné volontairement Ta chair en nourriture, Toi qui es un feu qui consume les indignes, ne me brûle pas, ô mon Créateur; mais pénètre dans mes membres, dans toutes mes articulations, dans mes entrailles et dans mon cœur. Consume les épines de toutes mes transgressions.

Les autres sacrements ou mystères sont logiquement considérés par nos deux auteurs dans la même perspective personnaliste, comme des moyens pour l'homme de transcender son individualité ou son « hypostase biologique » afin de devenir une personne.

Selon Zizioulas, les ministères ne doivent pas être conçus dans une perspective sacramentelle, mais « en termes personnels et existentiels[639] ». En ce qui concerne l'ordination (conçue elle aussi comme impliquant « une transformation de l'individu en personne[640] »), Zizioulas défend l'idée qu'il ne s'agit pas d'un sacrement et que l'évêque ou le prêtre qui est ordonné ne reçoit aucune grâce individuelle (ou personnelle au sens classique) ni aucun attribut charismatique lié à sa personne, mais se trouve intégré à un tissu de relations pour y prendre une certaine place et une certaine fonction au sein de la communauté ecclésiale[641]. Il est

---

Purifie mon âme, sanctifie mes pensées, fortifie mes articulations et mes os. Illumine mes cinq sens. Cloue-moi tout entier dans Ta crainte. Protège-moi toujours, défends-moi et garde-moi de toute action ou de toute parole qui donnerait la mort à mon âme. Purifie-moi et lave-moi, embellis-moi, améliore-moi, instruis-moi et illumine-moi. Fais de moi la demeure de l'unique Esprit, et non la demeure du péché. Et puisque je suis devenu Ta demeure par suite de Ton entrée en moi par la communion, que tout esprit mauvais et toute passion me fuient comme le feu. [...]. Ô mon Christ [...] fais de Ton enfant un serviteur de lumière. »

639. « L'eucharistie : quelques aspects bibliques », dans J. ZIZIOULAS, J.-M. R. TILLARD, J.-J. VON ALLMEN, *L'Eucharistie*, Paris, 1970, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 288.

640. J. ZIZIOULAS, « L'ordination est-elle un sacrement ? », *Concilium*, 74, 1972, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 347.

641. Voir « Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe », dans *Les Églises après Vatican II*, Paris, 1981, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 38 ; « L'eucharistie : quelques aspects bibliques », repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 288 (« il est important que la notion d'"ordre" et de ministère soit libérée d'un sacrementalisme objectivant qui considère le don d'un charisme ou l'ordination au ministère comme des "sacrements" en eux-mêmes ») ; « Les groupes informels dans l'Église. Un point de vue orthodoxe », dans R. METZ et J. SCHLICK (éd.), *Les Groupes informels dans l'Église*, Strasbourg, 1971, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 324 (« l'ordination fait de chaque ministre une entité relationnelle »), p. 324-326 (l'auteur écrit notamment : « l'autorité qui accompagne tout ministère dans l'Église est *conditionnée essentiellement* [souligné par nous] par la notion de communion. Cela signifie qu'aucune autorité ne provient du ministère lui-même, comme sa conséquence ontologique [...] mais qu'elle consiste justement dans la relation dans laquelle est placé le ministre par son ordination dans la communauté ») ; « L'ordination est-elle un sacrement ? » *Concilium*, 74, 1972, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 341-347 (p. 347, l'auteur écrit que dans le cadre de sa conception « la question de savoir si l'individu ordonné diffère du laïc *essentia* [différence d'essence] ou simplement *gradu* [différence de degré] devient sans importance. Il faudrait plutôt considérer la différence en termes d'une *spécificité de relation* à l'intérieur de l'Église ») ; « L'évêque selon la doctrine théologique de l'Église orthodoxe », dans G . ROUTHIER et L. VILLEMIN

inutile de souligner le caractère réducteur d'une telle conception qui, une fois de plus, substitue la personne et la relation à la grâce[642], et qui nie les caractères charismatiques particuliers liés par les Pères aux ministères ordonnés ainsi que la grâce que confère aux ministres leur ordination[643].

b. Une conception réductrice du salut et de la déification.

Nos deux auteurs conçoivent le salut comme étant essentiellement le passage de l'individualité à la personnéité.

Cela signifie d'une part que l'homme se trouve libéré des limites spatio-temporelles liées à la nature créée qui marquent l'individualité – ou ce que Zizioulas appelle « l'hypostase biologique » –, et en particulier de la mort. Cela signifie d'autre part, dans l'extase et la communion, l'émergence et « la survie éternelle de la personne en tant qu'hypostase libre, unique, irrépétable, en tant qu'être aimant et aimé[644] » (ce qui est, selon Zizioulas, « la quintessence du salut[645] »)[646].

Selon Zizioulas, la nature humaine est définitivement prisonnière de ses limites, lesquelles ne sont pas des conséquences du péché, mais lui ont inhérentes « par définition » ; quoiqu'il ad-

(éd.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*, Paris, 2006, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 378 (« l'ordination est avant tout une réalité relationnelle »), 385 (« l'ordination siginifie avant tout faire entrer quelqu'un dans un *ordo* particulier »).

642. Cf. « L'ordination est-elle un sacrement ? » *Concilium*, 74, 1972, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 347 : « l'ordination n'est pas un sacrement. La grâce du mystère du Christ, c'est-à-dire l'amour même de Dieu, a l'aspect d'une relation et, par conséquent, est décisive de façon existentielle ». Cette conception, qui aboutit à un jargon existentialiste, est d'une indigence extrême au regard de celle que l'on peut lire par exemple dans *La Hiérarchie ecclésiastique* de Denys l'Aréopagite et le traité *Sur le sacerdoce* de saint Jean Chrysostome.

643. Zizioulas est manifestement moins proche ici d'une conception personnaliste proprement dite que d'une conception de type sociologique structuraliste selon laquelle, dans un ensemble stucturé, chaque élément ne tient son sens et sa valeur que de sa relation aux autres éléments et de sa place par rapport à eux.

644. « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 42.

645. *Ibid.*

646. Cf. « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 42, 46, 50, 55 ; « Human Capacity and Human Incapacity », p. 435 (= *Communion and Otherness*, p. 238) ; « Christologie et existence », p. 166, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 62-63. La pensée de YANNARAS est similaire ; voir *La Liberté de la morale*, p. 23, 26, 36, 45-46 ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 169. Dans une conférence donnée le 28.03.2011 à l'Institut Saint-Serge de Paris, il donnait cette définition purement philosophique du salut, caractéristique d'une pensée existentialiste où Dieu est absent : « Comment peut-on être sauvé, c'est-à-dire arriver à la plénitude de nos possibilités existentielles ? »

vienne, la nature est condamnée à poursuivre sa course vers la désintégration et vers la destruction finale, la mort ; elle est non rachetable *(unredeemable)*, et ne peut être sauvée[647]. L'homme peut seulement s'en sauver, s'en échapper par une sortie, une fuite, une « extase » de sa personne hors d'elle, la laissant à elle-même et à son triste sort.

Une telle conception exprime certains aspects du salut (la victoire sur la mort, le rétablissement de la communion avec Dieu...) mais se montre par ailleurs profondément réductrice, ignorant que le salut est, selon l'enseignement unanime des Pères, une guérison, dont le Christ fait bénéficier la nature humaine, de tous les maux engendrés en elle par le péché ancestral (la mort, mais aussi la corruption et la passibilité) ainsi qu'une libération par rapport à l'emprise du péché et à la domination du diable[648], et qu'il est aussi, plus positivement, la restauration, par la grâce du Christ, nouvel Adam, de la nature humaine en son état originel.

La déification est quant à elle considérée par Zizioulas comme la participation à l'existence personnelle de Dieu[649]. Elle est réalisée au niveau de l'hypostase[650]. Selon Zizioulas, en effet, la distinction entre Dieu et l'homme uni à lui ne peut se faire relativement aux natures (divine et humaine) de l'un et de l'autre, car : 1) toute juxtaposition *a priori* des natures divine et humaine est une part de l'individualisation qui résulte de la chute et qui est surmontée en Christ qui unit Dieu et l'homme ; 2) cela signifierait que la nature humaine cesserait d'être ce qu'elle est[651].

Zizioulas rejette les énergies divines comme mode de communion entre la nature divine et la nature humaine[652]. Il ignore le fait que par les énergies divines la nature humaine, dans l'hypostase du fidèle, peut être transformée, non pour cesser d'être ce qu'elle est (et restera toujours) par essence, c'est-à-dire nature humaine et pour devenir nature divine, mais pour accéder, en tant que nature

---

647. Cf. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 63.

648. Comme le constate D. FARROW, dans la pensée de Zizioulas la dialectique péché-salut est confondue avec la dialectique nécessité-liberté et celle-ci finit par se substituer à celle-là (cf. « Person and Nature : The Necessity-Freedom Dialectic in John Zizioulas », dans D. H. KNIGHT (éd.), *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Aldershot, 2007, p. 123 et *passim*).

649. « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 42.

650. Cf. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 30-31, n. 51.

651. « Human Capacity and Human Incapacity », p. 447, 440 (= *Communion and Otherness*, p. 249, 243).

652. Voir « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 30-31 n. 51.

humaine conservant son essence (ou le *logos* de son être) à un autre mode *(tropos)* d'existence, un mode divin d'existence qui se substitue à son mode d'existence déchu[653].

Conditionnée par sa vision négative de la nature tant divine qu'humaine) et de ce qui s'y rattache (les énergies), Zizioulas rejette celles-ci hors du champ de la déification au profit d'une conception hyperpersonnaliste de cette dernière. Il écrit notamment : « La vue selon laquelle l'union entre Dieu et l'être humain – qui est appelée *theosis* dans la tradition orthodoxe – n'est pas réalisée au niveau de l'hypostase mais seulement à celui des énergies paraît contestable. Une telle vue, si elle était acceptée, rendrait difficile l'identification de la *theosis* avec l'adoption filiale *(uiothesia)*. [...] La *theosis* n'est pas seulement une question de participation à la gloire de Dieu et à d'autres qualités *naturelles, communes aux trois personnes de la Trinité* : c'est aussi, ou plutôt par dessus tout, notre reconnaissance et acceptation par le Père comme Ses fils par grâce, *dans et par notre incorporation à son Fils monogène par nature.* En conséquence, c'est au niveau hypostatique – *l'hypostase* du Fils – que la *theosis* est réalisée par notre adoption par grâce (= dans l'Esprit) comme fils dans le Fils[654]. » Zizioulas identifie la déification à l'adoption filiale afin de la situer exclusivement au plan hypostatique tant divin qu'humain, et comprend en outre cette adoption filiale comme une adoption dans l'hypostase du Fils. Il cite un certain nombre de références à des textes patristiques qui, selon lui, justifient cette double conception.

La relation de l'adoption filiale avec la personne du Fils est indéniable. Notre critique de Zizioulas ne porte pas sur ce point, mais d'abord sur le fait qu'il conçoive l'adoption filiale dans un sens trop étroit : celui d'un rapport exclusif avec l'hypostase du Fils, considéré dans sa particularité hypostatique de Fils, ce rapport prenant en outre une forme personnelle au sens personnaliste qui exclut la nature. Notre critique porte ensuite sur l'identification abusive par Zizioulas de la divinisation avec l'adoption filiale. La première remarque que l'on peut faire à l'encontre de l'interprétation trop exclusive de Zizioulas, c'est que si les Pères considèrent toujours le Christ comme médiateur de l'adoption filiale (et aussi de la divinisation) c'est en rapport non seulement

653. Voir J.-C. LARCHET, *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, p. 582 s.

654. Voir « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 30-31, n. 51.

avec sa particularité hypostatique de Fils mais encore avec son statut de Verbe incarné, de Dieu-homme, médiateur entre Dieu et les hommes. Dans les remarques des Pères sur l'adoption filiale, le rôle de l'Esprit Saint est aussi très souvent évoqué (parfois sans qu'il soit fait allusion au Fils !), et très souvent un rapport direct est établi avec le Père, dont la paternité est considérée dans un sens plus large que sa paternité par rapport au Fils, ceux qui sont adoptés étant considérés non comme fils au sens étroit mais comme enfants ; on peut même constater que la paternité est envisagée comme étant une paternité de Dieu entendu non comme le seul Père mais comme Trinité. La deuxième remarque critique que l'on peut adresser à Zizioulas, c'est que les Pères distinguent habituellement adoption filiale et divinisation[655], parce qu'il s'agit de deux processus aboutissant à deux états allant de pair et complémentaires mais néanmoins différents[656].

Ces remarques sont confirmées par un examen attentif des textes de saint Maxime le Confesseur, que Zizioulas considère à juste titre comme des références majeures car nul parmi les Pères n'a autant approfondi la réflexion sur l'adoption filiale et la divinisation.

Dans notre vaste étude consacrée à *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*[657], nous avons montré que ce dernier distingue toujours divinisation et adoption filiale et que, tout en les associant, il se garde de réduire l'une à l'autre et subordonne l'adoption filiale à la divinisation plutôt que l'inverse. Nous avons réfuté à cet égard l'interprétation néo-thomiste de la conception maximienne de la divinisation développée par les dominicains de « l'école Le Guillou » (J.-M. Le Guillou, J.-M. Garrigues, A. Riou, F. Heinzer...) dont la conception de Zizioulas se rapproche fortement sur ce point comme sur d'autres (notamment

655. C'est le cas aussi dans des textes cités en référence par Zizioulas dans la note où il prétend établir l'identité des deux : ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les païens*, I, 39, PG 26, 92 (« si tous ceux qui ont été appelés fils et dieux, soit sur la terre, soit aux cieux, ont été faits dieux par l'entremise du Verbe... ») ; CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Le Christ est un*, SC 97, p. 382 (cité *infra*) ; *Dialogues sur la Trinité*, VII, SC 246, p. 180,

656. Il est intéressant de voir que, dans un passage de son dialogue *Le Christ est un* (passage cité en référence par Zizioulas), saint Cyrille d'Alexandrie établit un parallèle entre les fidèles et le Christ tout en distinguant filialité et divinité : « Aucune infériorité dans notre situation ; Dieu le Père nous a octroyé les mêmes biens [qu'au Christ]. Par grâce en effet nous sommes nous aussi fils et dieux [ce que Lui est par nature] » (SC 97, p. 382). On notera aussi que le Christ lui-même établit cette distinction entre filialité et divinité : « Je vais vers mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu » (Jn 20, 17).

657. Paris, 1996, p. 616-626 et *passim*.

celui du rejet de la théologie orthodoxe traditionnelle des énergies divines). Il nous paraît utile de rappeler ci-dessous les points principaux de notre analyse.

Saint Maxime affirme à maintes reprises que celui qui en est digne devient non seulement dieu par grâce, mais encore fils de Dieu par adoption filiale (*uiothesia*, terme utilisé par saint Paul). Il y a sans aucun doute un rapport privilégié entre l'adoption filiale du fidèle et la condition du Fils de Dieu par rapport à Son Père, celui qui en est digne devenant par grâce ce que le Fils est par nature, selon une vue traditionnelle[658] qui a sa racine dans l'enseignement de saint Paul[659]. Saint Maxime établit plusieurs fois ce rapport, mais il importe de remarquer qu'il le fait de manière assez souple[660], et non de manière rigide comme le fait Zizioulas. Par ailleurs on peut constater que saint Maxime a de l'adoption filiale et de la filialité une vision très large (à la différence de la vision étroite de Zizioulas). La notion d'adoption filiale signifie principalement, selon lui, que l'homme accède à une nouvelle condition, spirituelle et surnaturelle : par elle il devient enfant (*teknon*[661]) de Dieu (cf. Jn 1, 12 ; 1 Jn 3, 1-2) au lieu d'enfant de la chair. Pour cette raison, celui qui est adopté peut apparaître comme devenant, certes et d'une manière privilégiée, fils du Père, mais aussi fils du Fils[662] et fils du Saint-Esprit qui

658. Voir par exemple ATHANASE D'ALEXANDRIE : « Ils ne sauraient devenir fils, ceux qui sont des créatures par nature, s'ils n'accueillent l'Esprit de Celui qui l'est par nature et véritablement » (*Contre les Ariens*, II, 59, PG 26, 273A).

659. Cf. Ga 4, 6.

660. Dans le *Commentaire du Notre-Père* cependant, Maxime distingue ceux qui sont l'objet d'une adoption filiale par grâce et le « Fils par nature de Dieu » (CCSG 23, p. 42). Plus loin, il note que le Christ « nous rend communiants à la nature divine (2 P 1, 4) par la participation de l'Esprit selon la grâce, par laquelle nous recevrons le titre d'enfant de Dieu en nous revêtant tout entiers [...] de Celui qui est Lui-même l'accomplisseur de cette grâce et qui est selon la nature Fils du Père, de qui, par qui et en qui nous avons et aurons l'être, le mouvement et la vie » (*ibid.*, p. 70). On peut remarquer ici que les qualités communiquées par le Fils aux fidèles (l'être, le mouvement et la vie) sont des qualités appartenant en commun aux trois Personnes de la Trinité, à la divinité (cf. Ac 17, 27-28), et non des qualités propres à Son hypostase de Fils.

661. Ce terme plus général est volontiers employé par Maxime à la suite de l'apôtre Jean. Cf. *Commentaire du Notre-Père*, CCSG 23, p. 42.266 ; CCSG 23, p. 70.777. *Ambigua à Jean*, 7, PG 91, 1092C ; 42, PG 91, 1348D. *Mystagogie*, XXIV, PG 91, 712A, Sotiropoulos, p. 250.187 ; *Questions à Thalassios*, 9, CCSG 7, p. 79.9. Cf. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, XV, 36, SC 17 bis, p. 370.

662. Ainsi l'*Ambiguum* 10 évoque le Verbe « Se faisant, par une loi spirituelle, des fils adoptifs de ceux qui en sont dignes, et [devenant] le Père de ceux qui en sont dignes par leur vertu et leur connaissance » (*Ambigua à Jean* 10, PG 91, 1121B). Il est intéressant aussi de voir Maxime préciser que les saints deviendront « cohéritiers du Christ (Rm 8, 17) selon l'économie par la puissance

sont également Dieu. La notion d'adoption filiale signifie aussi que celui qui en est digne fait ainsi, par grâce, partie de la famille de Dieu, est établi dans Sa proximité et Son intimité[663], reçoit en partage les biens paternels et en devient l'héritier[664] (cf. Rm 8, 17 ; Ga 4, 7)[665].

---

de l'inhominisation, Lui qui S'est approprié toute la nature. Car le Christ, étant par nature Dieu et homme, nous Le recevons en héritage surnaturellement par grâce, en tant que Dieu, selon une ineffable participation ; et à cause de nous, S'appropriant nous-mêmes en une forme comme nous en tant qu'homme, Il hérite avec nous de Lui-même en une indicible condescendance » (*Questions à Thalassios*, 59, PG 90, 612CD, CCSG 22, p. 59.226-232).

663. Cf. *Ambigua à Jean*, 10, PG 91, 1140B : selon l'amour de Dieu « est accordée, d'une façon qui convient à Dieu, l'adoption filiale et d'être ainsi continuellement dans une relation d'intimité avec Dieu et de se tenir auprès de Lui ».

664. Cf. *Mystagogie*, XXIV, PG 91, 712A, Sotiropoulos, p. 250.187, où il cite ce verset de saint Luc (15, 31) : « Mon enfant, tu es toujours avec moi, et tout ce qui est à moi est à toi. » Cette citation (qui se réfère à la parabole du fils prodigue, que Maxime évoque aussi dans les *Ambigua à Jean*, 31, PG 91, 1277BC) figure dans un passage où Maxime distingue les fidèles, les vertueux et les gnostiques, correspondant aux commençants, aux progressants et aux parfaits, correspondant encore aux esclaves, aux mercenaires et aux fils, cette dernière distinction étant faite par plusieurs prédécesseurs de Maxime auxquels il l'a visiblement empruntée (cf. BASILE DE CÉSARÉE, *Règles brèves*, Prologue, PG 31, 896B. PSEUDO-BASILE, *Contre Eunome*, V, PG 29, 741B. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, IV, 53, SC 309, 166 ; XL, 13, SC 358, p. 224. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse*, 320, SC 1, p. 326 ; *Homélies sur le cantique des cantiques*, 1, PG 44, 764B ; 15, PG 44, 1112CD. DOROTHÉE DE GAZA, *Instructions spirituelles*, IV, 48, SC 92, p. 222). Esclaves sont ceux qui pratiquent les commandements par crainte. Mercenaires sont ceux qui supportent les afflictions dans l'espoir d'une récompense future. « Fils sont ceux qui, ni par crainte des menaces, ni par désir des choses annoncées, mais par manière d'être et par état de la tendance et de la disposition de l'âme selon la *gnômè* vers le bien, ne se séparent jamais de Dieu, comme ce fils auquel il a été dit : "Mon enfant, tu es toujours avec moi, et ce qui est à moi est à toi", étant selon la position [variante : selon la divinisation] dans la grâce, autant qu'il est possible, ce que Dieu est et est cru être selon la nature et la cause » (XXIV, PG 90, 709D-712A, Sotiropoulos, p. 250). Ce texte cependant présente l'attachement permanent à Dieu (dans l'amour notamment) comme condition préalable et permanente de la divinisation (I.-H. DALMAIS, qui cite ce passage, note assez justement que cette attitude connaît un *achèvement* dans la divinisation [« La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Église. Typologie anthropologique et typologie ecclésiale d'après "Qu. Thal.", 60 et la "Mystagogie" », dans F. HEINZER et C. SCHÖNBORN (éd.) *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Suisse, 1982, p. 24]), et n'évoque pas, comme le voudrait J.-M. GARRIGUES en en inversant et en en confondant les termes, « la position divinisatrice que Dieu cause par grâce en l'homme comme mode de son existence filiale et habitus de sa disposition libre envers le bien » (« L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur », *Istina*, 19, 1974, p. 286). L'attitude filiale dont il s'agit dans ce texte constitue d'ailleurs un état vertueux d'amour, et doit être distinguée de l'adoption filiale à laquelle Maxime, dans ce passage, ne fait du reste pas explicitement allusion. Quand bien même ce serait le cas, on ne saurait voir dans la référence à ce que Dieu est selon la cause l'indication de la causalité par grâce d'une position divinisatrice comme mode d'existence filial, mais la distinction établie entre le fait que Dieu pour l'homme

Saint Maxime affirme que celui qui en est digne devient enfant ou fils de Dieu par adoption pour signifier qu'il ne l'est pas par génération naturelle selon l'hypostase du Père, comme c'est le cas pour le Fils, sans quoi il serait comme celui-ci Dieu par nature.

Bien que l'adoption signifie une filiation établie par reconnaissance, par décret, par institution (selon ce qu'indique le mot *thesis* qui compose le mot *uiothesia*), saint Maxime assimile volontiers l'adoption filiale à l'engendrement, mais accompli de manière spirituelle et selon la grâce, à une condition surnaturelle. Il note ainsi que le Verbe « donne l'adoption filiale en faisant don par l'Esprit, dans la grâce, de l'engendrement surnaturel d'en haut[666] ». Saint Maxime insiste sur cet engendrement lorsqu'il évoque la figure de Melchisédec : vertueux et ayant surpassé par la connaissance tout temps et tout siècle, « laissant derrière lui sciemment par la contemplation tout ce qui est après Dieu [...] le divin Melchisédec est engendré par le Verbe, selon la grâce, dans l'Esprit, aux réalités divines sans commencement et immortelles, et porte en lui, sauve et véritable, la ressemblance du Dieu qui l'a engendré (puisque tout engendrement fait que l'engendré est de naissance le même que l'engendreur : "Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'Esprit est esprit" [Jn 3, 6])[667] ». À propos de Melchisédec, saint Maxime précise encore : « Ce n'est pas par [la] nature, créée et issue du non-être, qu'il a commencé et cessé d'exister, mais par la grâce divine et incréée, et qui est éternellement au-dessus de toute nature et de tout temps, et qui vient de Dieu, l'Étant éternellement, selon laquelle seule, absolument, il a été reconnu avoir été engendré, tout entier librement[668]. »

---

est Père par grâce tandis qu'Il est cause par nature, ou que l'homme est engendré naturellement par Dieu en tant que Cause, tandis qu'il est engendré gracieusement par Dieu en tant que Père, comme cela apparaît dans ce passage du *Commentaire du Notre-Père* : le commencement de la prière du Notre-Père « nous enseigne à nous annoncer à nous-mêmes la grâce de la filiation, puisque nous sommes dignes d'appeler Père par grâce Celui qui par nature nous a créés » (CCSG 23, p. 42. Cf. *ibid.*, p. 71.791-792).

665. Cf. *Questions et difficultés*, 168, CCSG 10, p. 117.8-14.

666. *Commentaire du Notre-Père*, CCSG 23, p. 32.97-98. Cf. *ibid.*, p. 42. Cf. aussi *Centuries sur la théologie et l'économie*, II, 27, PG 90, 1137B où Maxime évoque celui qui « sera engendré en Dieu par la grâce » et à qui « tout ce qui est après Dieu » sera soumis.

667. *Ambigua à Jean*, 10, PG 91, 1140CD.

668. *Ibid.*, 1140AB. Saint Maxime cite alors l'affirmation de saint Paul qu'il est « devenu semblable au fils de Dieu » (He 7, 3), et note que cela laisse entendre qu' « il a été tout entier qualifié et changé » par Dieu, et que tout saint qui offre les prémices de la beauté divine « est aussi par là déclaré type de Dieu qui lui en a fait le don », et qu'« en se montrant tel, le grand Melchisédec, lui aussi, par la vertu divine insérée en lui, a mérité d'être une icône du Christ de

Dans les passages précédents (et dans les suivants), on peut constater que l'adoption filiale n'implique pas une conception de la filialité au sens étroit qui la subordonnerait à la filialité du Fils par rapport au Père et qui ferait de l'hypostase du Fils en tant que tel le passage obligé de l'adoption filiale (c'est en tant que Verbe incarné, en tant que Dieu-homme, que le Fils est médiateur de cette adoption filiale), et très souvent c'est dans un rapport direct au Père ou à l'Esprit que saint Maxime l'évoque.

Cet engendrement spirituel qui fait que le fidèle devient fils de Dieu par adoption était, rappelons-le, inscrit dans la vocation du premier homme : « À l'origine, l'homme est venu à l'existence à l'image de Dieu assurément pour être engendré par l'Esprit selon le choix et acquérir en outre la ressemblance qui lui surviendrait grâce à l'observance du commandement divin, afin que le même homme, modelage de Dieu selon la nature, soit fils de Dieu et dieu par l'Esprit selon la grâce. Il n'était pas possible autrement que l'homme créé fût déclaré fils de Dieu et dieu selon la divinisation [qui vient] de la grâce, s'il n'était au préalable par son choix né grâce à l'Esprit [...][669]. »

Adam ayant négligé volontairement « l'engendrement spirituel [à partir] de l'Esprit[670] », c'est le Christ qui « a rétabli mystiquement l'engendrement en Esprit[671] », et cela en se faisant baptiser. Maxime insiste particulièrement sur le fait que le baptême du Christ constitue un engendrement à l'adoption filiale[672] et note que par là le Christ a ouvert à tous ceux qui le veulent la possibilité de devenir enfants de Dieu[673].

Cette possibilité, acquise par le Christ, est donnée à chaque chrétien lors de son baptême[674]. Le baptême (et même déjà la simple foi qui le précède) autorise déjà le fidèle à appeler Dieu

Dieu » (*ibid.*, 1141BC). Voir *Mystagogie*, XXIII, PG 91, 701B, Sotiropoulos, p. 241, où un rapport est également établi entre adoption filiale et ressemblance à Dieu, celle-ci apparaissant comme la condition de celle-là. D'un autre point de vue, dans le *Commentaire du Notre-Père*, Maxime va jusqu'à considérer que celui qui est adopté comme fils au baptême doit manifester les caractères de Celui qui l'a adopté et pour cela mener une vie conforme à Lui, non seulement en se montrant Son enfant par ses actions, mais encore en L'imitant comme Père (CCSG 23, p. 42). Ces textes confirment de façon claire que Maxime ne conçoit pas l'adoption filiale dans le sens étroit d'une assimilation au Fils en tant que tel, c'est-à-dire dans ses caractéristiques hypostatiques relativement à Son Père.

669. *Ambigua à Jean*, 42, PG 91, 1345D.

670. *Ibid.*, 1348C.

671. *Ibid.*

672. Cf. *ibid.*, 1348B. Cf. 1348C.

673. Cf. *ibid.*, 1348D.

674. Cf. *Mystagogie*, XXIV, PG 91, 712B, Sotiropoulos, p. 251.195-196. *Commentaire du Notre-Père*, CCSG 23, p. 32. *Lettres*, 12, PG 91, 497A, 504B.

« Père » et à s'annoncer ainsi à lui-même la grâce de l'adoption filiale[675] qu'il recevra ultérieurement en plénitude s'il en est digne. L'adoption filiale reçue au baptême n'est en effet, selon Maxime, que potentielle. Pour qu'elle devienne adoption filiale en acte, l'homme doit garder le don reçu au baptême et le faire fructifier par la pratique des commandements, par les vertus et la connaissance[676]. C'est aux plus hauts degrés de sa vie spirituelle qu'il reçoit l'adoption filiale en acte et en plénitude, comme l'indique Maxime à plusieurs reprises. Le texte majeur à ce sujet est un passage de la 6e des *Questions à Thalassios* : « Double est en nous le mode de l'engendrement [qui vient] de Dieu. L'un donne toute la grâce de l'adoption filiale présente en puissance à ceux qui sont engendrés ; l'autre l'introduit tout entière présente en acte, en transformant le libre choix de celui qui est engendré pour Dieu qui l'a engendré[677] » (on voit ici encore que saint Maxime, contrairement à la conception de Zizioulas, ne lie pas spécialement cet engendrement à la personne du Fils).

D'autres textes montrent que saint Maxime conçoit l'adoption filiale qu'il évoque aux côtés de la divinisation comme l'adoption filiale reçue au baptême, mais possédée en acte et en plénitude. Ainsi, à propos de la prière du Notre-Père, il écrit : « La très sainte et vénérable invocation du grand et bienheureux Dieu le Père est le symbole de l'adoption filiale qui sera donnée *subsistante et réelle* selon le don et la grâce du Saint-Esprit, selon laquelle, toute particularité humaine étant vaincue et couverte par la venue en eux de la grâce, seront appelés et seront réellement fils de Dieu tous les saints qui, par leurs vertus, se seront ornés dès à présent splendidement et glorieusement, de la beauté divine de la bonté[678]. »

On voit qu'il y a des degrés dans l'adoption filiale et que si certains textes en évoquent le don comme potentialité, d'autres montrent l'homme sur la voie de son acquisition effective, d'autres enfin montrent celui qui en est digne la recevant de Dieu en plénitude[679].

---

675. Cf. *Commentaire du Notre-Père*, CCSG 23, p. 42.

676. Voir notamment *ibid.*, p. 32. *Questions à Thalassios*, 6, CCSG 7, p. 69-71 ; 9, CCSG 7, p. 79.8-10 ; 61, CCSG 22, p. 99.239-246. *Centuries sur la théologie et l'économie*, I, 77, PG 90, 1112B.

677. *Questions à Thalassios*, 6, CCSG 7, p. 69.8-13. Cf. la suite de la *Question* jusqu'à la fin. Voir aussi *Questions à Thalassios*, 61, CCSG 22, p. 99.240-242.

678. *Myst.*, XX, PG 91, 696CD, Sotiropoulos, p. 234.

679. Ainsi saint Maxime a en vue le deuxième degré lorsqu'il considère que l'Apôtre appelle « juste » « le croyant et celui qui a gardé la grâce reçue au baptême et conservée inviolée à travers maintes afflictions l'adoption filiale

Divinisation et adoption filiale étant souvent présentées de pair par saint Maxime[680], on pourrait penser qu'elles signifient la même chose, d'autant que dans l'*Ambiguum* 42 saint Maxime rappelle une formule utilisée plus haut, « l'engendrement à l'adoption filiale spirituelle » ou encore « l'engendrement à l'adoption filiale », en notant : « j'entends l'engendrement, [qui vient] de l'Esprit, à la divinisation[681] ». Le fait que saint Maxime les distingue dans la plupart des cas montre cependant qu'il ne les identifie pas. En conséquence, on ne peut pas purement et simplement assimiler l'adoption filiale à la divinisation ni, comme tendent à le faire certains commentateurs aux côtés desquels se range Zizioulas, réduire celle-ci à celle-là, et par voie de conséquence assimiler la divinisation à la participation à un mode filial d'exister d'ordre hypostatique auquel l'adoption filiale est elle-même réduite par eux.

On pourrait considérer qu'il y a entre les deux une certaine complémentarité et que la divinisation se rapporte à la nature tandis que l'adoption se rapporte à l'hypostase. Mais saint Maxime, tout en considérant que la divinisation affecte la nature selon un certain mode, ne l'envisage pas indépendamment de l'hypostase qui la possède, et d'autre part il envisage l'adoption filiale dans la ligne d'un engendrement à une autre condition qui n'implique pas seulement une dimension personnelle, mais aussi une dimension naturelle en rapport d'une part avec la chute et d'autre part avec la régénération de la nature humaine par le Christ en Lui puis dans les hommes[682] ; il est significatif à cet égard que la filiation soit mise étroitement en rapport avec le baptême du Christ et avec le baptême de l'homme.

En réalité, l'affirmation que l'homme devient à la fois dieu et fils adoptif par grâce correspond au fait que Dieu est à la fois Dieu et Père (dans un sens large)[683].

---

reçue par l'Esprit Saint » (*Questions à Thalassios*, 61, CCSG 22, p. 103.300-303), tandis qu'il envisage le dernier degré lorsqu'il évoque « l'intellect théophore, irradiant les purs rayons de l'Esprit, par lesquels est transformé en ce qu'il y a de plus divin celui qui est jugé digne par le Père de l'univers d'être adopté comme fils » (*Lettres*, 19, PG 91, 589C).

680. Voir notamment *Ambigua à Jean*, 42, PG 91, 1345D.

681. *Ambigua ad Iohannem*, 42, PG 91, 1348B et C.

682. Cela est un argument de plus pour exclure une interprétation en termes purement hypostatiques.

683. Une telle affirmation n'a rien de nouveau. On la trouve en Ps 81, 6 : « J'ai dit : Vous êtes des dieux, et tous des fils du Très-Haut », et chez les prédécesseurs de Maxime, notamment ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les Ariens*, I, 38, PG 26, 92B ; 39, PG 26, 93A ; III, 19, PG 26, 361C ; 25, PG 26, 376B.

Il apparaît cependant, d'après certains textes, que saint Maxime, bien qu'il évoque souvent de pair adoption filiale et divinisation, non seulement les différencie, mais encore ne les situe pas au même niveau, l'adoption filiale paraissant précéder la divinisation et la conditionner[684]. Ainsi dans ce passage de la *Mystagogie* : « La bienheureuse invocation du grand Dieu et Père et l'exclamation du "Un seul saint" et de ce qui suit, et la participation aux saints et vivifiants mystères signifient l'adoption filiale, l'unification, l'appropriation, la divine similitude et la divinisation opérée par la bonté de notre Dieu à l'égard de tous les dignes[685] », l'adoption filiale correspondant à l'invocation du Notre-Père, la divinisation à la participation aux mystères[686]. Cela correspond d'ailleurs à une certaine logique puisqu'il faut avoir déjà été adopté pour pouvoir être admis à partager les biens paternels et à en recevoir l'héritage.

c. Une ignorance de la possibilité de transfigurer la nature humaine et les caractères individuels.

Ce processus du salut et de la déification de l'homme commence par une conversion qui, par une synergie de son libre effort volontaire conjugué à la grâce de Dieu, n'abolit pas la nature elle-même, comme le veulent nos deux auteurs, mais change d'orientation ses puissances ou facultés (δυνάμεις) en les faisant agir (en mettant en œuvre leur énergie) vers Dieu, dans un sens conforme à la volonté de Dieu mais qui est aussi conforme au dynamisme profond de la nature telle que Dieu l'a voulue, l'a créée et l'a restaurée en Christ. Comme le note V. Harrison, « les particularités naturelles ne doivent pas être supprimées mais plutôt réorientées vers Dieu, pleinement développées et transfigurées[687] ».

---

684. Cf. I.-H. DALMAIS dans ses premières œuvres (cf. « L'anthropologie spirituelle de saint Maxime le Confesseur », *Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français*, 36, 1961, p. 209 ; « La Fonction unificatrice du Verbe incarné dans les œuvres spirituelles de saint Maxime le Confesseur », *Sciences ecclésiastiques*, 14, 1962, p. 458 = Introduction à *Saint Maxime le Confesseur, Le mystère du salut*, Namur, 1964, p. 47).

685. *Myst.*, XXIV, PG 91, 709C, Sotiropoulos, p. 249.163-168.

686. Maxime évoque « l'engendrement en esprit et la grâce de l'adoption filiale pour (εἰς) la divinisation » (*Thal.*, 63, PG 90, 685C, CCSG 22, p. 177.487-489), mais on ne peut pas considérer que le εἰς signifie nécessairement « en vue de » et implique un rapport de subordination.

687. « Yannaras on Person and Nature », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33, 1989, p. 291.

Le même auteur note à juste titre que les caractères individuels (que Yannaras et Zizioulas traitent d'une manière péjorative sous prétexte qu'ils sont des éléments communs à différents hommes et relèvent donc de la nature, et non de la personne qui est unique) sont eux-mêmes appelés non pas à être combattus ou niés, mais à être orientés positivement vers Dieu. Considérés dans les rapports avec les autres, ils ne sont pas forcément des marques d'égoïsme ou d'égotisme (comme si individualité signifiait individualisme), mais deviennent des instruments permettant d'établir la relation et de se donner aux autres à travers eux et en eux[688].

d. Une minimisation du rôle de la grâce divine.

Aussi bien chez Yannaras que chez Zizioulas, la grâce divine est très rarement évoquée et ne paraît jouer qu'un rôle minime dans la vie spirituelle et dans le salut de l'homme[689].

L'une des raisons en est que, comme plusieurs auteurs l'ont remarqué[690], dans le système de Yannaras et surtout de Zizioulas, la notion de personne s'identifie pratiquement à la grâce[691] jusqu'à se substituer à elle et à la rendre inutile : l'homme n'a pas besoin de la grâce pour dépasser les limites de la nature, puisqu'il les dépasse en tant que personne, ontologiquement et par son pouvoir extatique ; il n'a pas besoin de la grâce pour être sauvé et déifié puisque sa personne, dans la réalité eschatologique dont elle est déjà porteuse *hic et nunc*, trouve déjà son accomplissement et sa perfection.

---

688. « Yannaras on Person and Nature », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33, 1989, p. 292 ; cf. « Zizioulas on Communion and Otherness », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 42, 1998, p. 287.

689. Sur cette question, voir aussi ce que nous avons dit précédemment sur la façon dont nos deux auteurs conçoivent les énergies divines.

690. Cf. I. ICĂ jr., « Persoană sau/şi ontologie în gândirea ortodoxă contemporană », p. 374, et N. LOUDOVIKOS, « Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position », *Heythrop Journal*, 48, 2009, p. 3.

691. ZIZIOULAS parle par exemple de « la grâce totalement libre de la personne » (*Communion and Otherness*, p. 10). Dans le même passage, il met en parallèle le pouvoir totalement libre par lequel Dieu crée le monde avec la grâce totalement libre par laquelle la personne affirme et ainsi crée l'autre. Il est à noter que dans le système de Zizioulas, c'est parfois la relation qui s'identifie à la grâce (voir *L'Église et les institutions*, p. 347). Les deux idées restent cohérentes pisque la personne est définie comme étant essentiellement un être relationnel.

e. Une conception réductrice de l'ascèse.

Nos deux auteurs ont une conception de l'ascèse à la fois réductrice et floue, et l'on peut parfois se demander s'ils ont la moindre idée de ce que signifie cette notion dans la Tradition orthodoxe[692].

C. Yannaras en donne cette définition générale : « L'ascèse est la transformation du mode d'existence individuel de la nature en événement personnel de communion et de relation[693]. »

J. Zizioulas affirme dans la même perspective que l'ascèse consiste dans « le refus de l'hypostase biologique », dans le refus de fonder sa propre hypostase sur la nature afin de s'hypostasier en tant que personne (il s'agit en particulier d'hypostasier ecclésialement le corps et l'*eros*[694]). Cette idée est dans la logique de la théorie personnaliste de nos deux auteurs et on y retrouve certains éléments de la conception de Berdiaev[695].

Outre le caractère très général de cette conception[696] qui tranche avec le caractère très précis et très pratique que les Pères ont de l'ascèse (au point de lui avoir donné le nom de *praxis*), on peut reprocher à nos deux auteurs une sorte de « déspiritualisation » de la vie ascétique, et même une sorte de « naturalisation » paradoxale de celle-ci, tant elle se trouve définie par rapport à la nature dont il s'agit de s'échapper. Pour Yannaras, l'ascèse est le combat que mène la personne pour se libérer de la nécessité à laquelle est soumise sa nature, pour dépasser les éléments impersonnels de sa nature biologique[697]. Pour Zizioulas, de la même manière, « la signification de l'ascèse consiste en ceci : moins on fonde sa propre hypostase sur la nature, sur l'essence, plus on s'hypostasie en tant que personne : de cettte manière l'ascèse ne nie pas la nature

692. Comme dans cette définition pour le moins surprenante de YANNARAS : « L'ascèse quotidienne du fidèle [...] est une participation personnelle à la fête et à la joie de l'Église » (*La Liberté de la morale*, p. 95).

693. *La Liberté de la morale*, p. 97.

694. Cf. « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 53-55.

695. « Qui dit personne dit ascèse », laquelle consiste notamment dans « le refus de subir l'influence de forces impersonnelles aussi bien à l'extérieur de soi que dans le monde extérieur » (*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 52) ; « L'ascèse doit consister essentiellement dans la manifestation et la préservation de la personne sous toutes ses formes, dans la résistance active à la puissance du monde qui tend à détruire la personne, à l'asservir » *(ibid.)*.

696. Devant l'idée très générale de YANNARAS que la tâche éthique de la personne est de combattre contre l'individualité biologique (voir *infra*), la patrologue orthodoxe V. HARRISON pose à bon droit la question de savoir à quoi cela correspond exactement (« Yannaras on Person and Nature », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33, 1989, p. 291).

697. Cf. *La Liberté de la morale*, p. 98, 100, 101.

mais la libère de la nécessité ontologique due à l'hypostase biologique[698] ». On retrouve l'idée que la nature créée serait à dépasser du fait même de ses limites spatio-temporelles et du fait qu'elle mène, biologiquement, à l'autoconservation et donc au repli sur soi et à la séparation, à la division et finalement à la mort.

Dans l'une de ces dernières études, Zizioulas considère comme l'un des principaux buts de l'ascèse la reconnaissance et l'acceptation de l'autre en tant que tel, s'accompagnant en particulier du refus de tout jugement de l'autre[699]. Mais outre le caractère assez vague d'une telle conception, on peut également lui reprocher un certain caractère naturaliste et s'interroger sur ce qui distingue une telle attitude d'une attitude de tolérance poussée à l'extrême. Si c'est l'amour qui fait la différence, ne faudrait-il montrer comment celui-ci, pour être authentique, présuppose une purification des passions[700], qui constitue précisément selon les Pères l'une des fonctions principales de l'ascèse, ce que Zizioulas autant que Yannaras semble ignorer ?

Rejetant (avec raison) le moralisme, nos deux auteurs rejettent aussi la morale – dont ils ont raison de distinguer l'*ethos* chrétien – au point de rejeter toute référence aux notions de bien, de mal et de devoir[701].

Un tel rejet n'est manifestement pas dans la tradition des Pères. Ceux-ci proposent à l'homme un devoir-être (que saint Maxime appelle « l'être-bien ») qui a pour norme la ressemblance à Dieu. Ils distinguent des tendances mauvaises de la nature (il s'agit alors de la nature déchue), qu'il faut combattre, et des tendances bonnes de la nature (il s'agit alors de la nature originelle de l'homme, restaurée par le Christ), qu'il faut favoriser ; ces tendances sont d'ailleurs celles des mêmes facultés, mais dont le mouvement et l'activité sont orientés différemment[702]. Nous avons déjà noté que pour les Pères et contrairement à nos deux auteurs, la nature a plutôt une valeur positive parce qu'elle est dans son dynamisme fondamental (celui de ses facultés) orientée vers Dieu ; l'ascèse a alors pour fonction pour la personne d'accompagner ce dynamisme fondamental de sa nature en mettant ses facultés en activité

698. « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 53-54, n. 56.
699. « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 81-88.
700. Voir notre livre *Variations sur la charité*, Paris, 2007, *passim*.
701. Voir J. ZIZIOULAS, « On Being Other », dans *Communion and Otherness*, p. 81.
702. Nous avons développé cette perspective en détail et avec d'innombrables références dans notre livre *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 5ᵉ éd., Paris,

« selon la nature » et à empêcher au contraire l'exercice de leur énergie « contre nature », ce qui correspond respectivement à la pratique des vertus et à la lutte contre les passions, et ce pourquoi le chrétien dispose d'une aide indispensable : celle de la grâce, et de guides précieux : les commandements divins.

Or on ne retrouve pas chez nos deux auteurs la conception, omniprésente chez les Pères, selon laquelle l'ascèse consisterait dans l'observance des commandements divins (considérés, non d'une façon juridique comme lois ou d'une manière morale comme règles, mais en tant que préceptes de la vie en Christ) et comporterait deux aspects indispensables et complémentaires : la purification de l'esprit et du cœur de toutes les passions, et la vie selon les vertus, conditions indispensables pour recevoir la présence active de l'Esprit Saint et acquérir la ressemblance au Christ permettant de s'unir à Dieu.

f. Le rejet du pôle humain de la synergie ascétique.

Nos deux auteurs non seulement évoquent très peu la grâce divine, comme nous l'avons noté, mais encore méprisent toute forme de combat spiritiuel intérieur comme étant une forme de psychologisme[703], et plus largement dévalorisent totalement, comme étant une expression de piétisme, tout effort humain (réputé inutile et inefficace)[704], lequel est pourtant considéré par les Pères grecs comme l'un des deux pôles indispensables et complémentaires de la « synergie » qui dynamise la vie spirituelle. Cet élément est d'autant plus important que c'est par lui qu'est manifestée et éprouvée la libre volonté de l'homme d'être sauvé et déifié, car, comme le souligne saint Maxime, Dieu ne nous sauve pas contre notre volonté ni sans elle[705].

La vie spirituelle, selon Zizioulas, réside dans l'élan extatique de la personne hors de la nature, et c'est dans la libération par rapport à la nature que consiste le salut. Dans cette conception, la nature de l'homme non seulement n'est pas elle même sauvée (elle

703. Comme le constate N. LOUDOVIKOS à propos de Zizioulas (« Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position », *Heythrop Journal*, 48, 2009, p. 15).

704. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 70.

705. Cf. *Questions à Thalassios*, 6, CCSG 7, p. 69-71 ; *Commentaire du Notre Père*, CCSG 23, p. 36. Voir notre étude, *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1997, chap. IX, I : « Le rôle de l'effort personnel de l'homme dans le processus de son salut et de sa divinisation », p. 437-451.

est dépouillée, quittée, abandonnée, laissée à elle-même) mais elle ne participe aucunement à la vie spirituelle de l'homme et au processus de son salut. Comme le remarque le P. Nikolaos Loudovikos, « en tant que "pure libération par rapport à la nature", la sorte de personne [que promeut Zizioulas] ne veut aucunement travailler avec sa nature[706] ».

g. Dévalorisation de l'ascèse individuelle et de la vie monastique.

La survalorisation, par nos deux auteurs, du caractère relationnel de la personne et de la dimension communautaire de la vie spirituelle, les amène à dévaloriser l'ascèse personnelle (au sens courant du terme) qu'ils considèrent négativement comme une manifestation de l'individualité au sens péjoratif qu'ils donnent à ce mot, donc comme une forme d'individualisme, et comme une forme de piétisme[707].

Aucune relation à Dieu et au prochain n'est envisagée par eux en dehors de la synaxe liturgique à laquelle ils limitent l'Église et la vie ecclésiale (voir *supra*). La relation concentrée, directe, verticale, du fidèle à Dieu dans le cadre de la liturgie est l'objet des sarcasmes de Zizioulas qui parle à son sujet d' « une rencontre prétendument immatérielle qui n'est au fond qu'une simple relation psychologique[708] ».

Le monachisme érémitique est déconsidéré par nos deux auteurs comme étant un mode de vie individualiste, et seules les pratiques communautaires du monachisme trouvent grâce à leurs yeux[709], une conception qui conduit logiquement à la dévalorisation non seulement du mode de vie hésychaste, mais encore de la prière personnelle/individuelle[710].

---

706. « Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position », *Heythrop Journal*, 48, 2009, p. 5.

707. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 70-71, 95, 97-98, 99, 100, 101, 125 ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 149.

708. « La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain », *Contacts*, 19, 1967, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 249.

709. Ainsi Zizioulas rappelle que saint Basile insiste sur la vie communautaire comme idéal du monachisme (« The Church as the Mystical Body of Christ ; Towards an Ecclesial Mysticism », dans *Communion and Otherness*, p. 303 n. 55), oubliant les apologies de l'*hésychia* que l'on trouve dans tant d'autres textes patristiques.

710. Nous voudrions ici citer une anecdote caractéristique. Un proche disciple de Zizioulas, Mgr Ignatije Midić, évêque en Serbie, en visite dans un couvent orthodoxe situé en France, s'est ainsi adressé à la communauté des religieuses :

Zizioulas souligne que l'ascèse monastique a une valeur seulement dans un cadre relationnel, plus précisément celui d'« une relation *horizontale* et non d'une relation individuelle avec Dieu[711] », autrement dit celui d'« une *relation* avec les autres et non [celui] d'une expérience individuelle[712] ». « La chose cruciale, note-t-il, n'est pas ce qui arrive en moi, mais ce qui arrive *entre moi et quelqu'un d'autre*[713]. » Cette conception réductrice (et pour cela déviante par rapport à la conception patristique traditionnelle de l'ascèse) découle logiquement de la conception falsifiée que Zizioulas a de l'individualité et de la personnéité (l'individualité étant selon lui nécessairement isolante, séparatiste et égoïste, tandis que la personnéité est nécessairement relationnelle, unitive et altruiste). Non seulement elle dévalorise la relation avec Dieu, mais valorise la relation entre les personnes plutôt que les personnes elle-mêmes, faisant apparaître la relation comme une valeur absolue (voir *supra*), comme une valeur en soi, indépendamment des personnes en relation et du contenu de leur relation tel que chacune peut l'appréhender.

Zizioulas pour les besoins de sa cause crée par ailleurs une opposition artificielle entre deux « expériences fondamentales d'où les orthodoxes [selon lui] tirent le contenu de l'ecclésiologie : d'une part *la sainte eucharistie*, le vécu liturgique accessible à tous les fidèles dans le monde et, d'autre part, *l'expérience ascétique* et la vocation monastique[714] », expériences entre lesquelles il voit un « antagonisme inné[715] ». Une telle opposition – et même déjà une telle distinction – est évidemment non pertinente, d'une part, parce que le vécu liturgique et l'expérience eucharistique constituent une grande part de la vie monastique, d'autre part, parce que les fidèles pieux, qui vivent dans le monde mènent aussi une vie acétique (qui, si elle est souvent moins radicale que celle des moines en ce qu'elle ne comporte pas « les trois renoncements », est néanmoins fondamentalement de même nature et poursuit le même but), viennent se ressourcer dans les monastères et participent à leur vie liturgique. Il faut souligner aussi que

---

« La prière que vous faites avec votre chapelet lorsque vous êtes seules dans vos cellules n'a aucune valeur ; ce qui a une valeur, c'est d'être ensemble dans l'église. »

711. « The Church as the Mystical Body of Christ ; Towards an Ecclesial Mysticism », dans *Communion and Otherness*, p. 303 ; souligné par l'auteur.

712. *Ibid.* ; souligné par l'auteur.

713. *Ibid.* ; souligné par l'auteur.

714. « L'identité de l'Église », Ἐφημέριος, 52, 2003, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 137 ; souligné par l'auteur.

715. *Ibid.*, p. 138.

même les monastères qui veulent préserver le silence et la solitude des frères ou des sœurs restent spirituellement en relation avec le monde, à travers la vie liturgique (qui est une expérience ecclésiale totale qui dépasse la clôture du monastère) et la prière pour le prochain qui est inhérente à la *praxis* monastique (ceux qui ont l'habitude de fréquenter des moines savent que l'attention aux autres et la délicatesse envers eux, le sentiment de solidarité avec tous les hommes qui peinent dans le monde, et la compassion, sont souvent beaucoup plus développés chez eux[716] – y compris les ermites – que chez les laïcs vivant au sein des communautés paroissiales).

La compassion et toutes les autres formes d'amour du prochain ne s'acquièrent pas en proclamant : « l'amour ! l'amour ! », en faisant la promotion de la personne comme entité relationnelle, et en valorisant philosophiquement le concept de relation, mais bien à travers l'ascèse personnelle/individuelle qui permet au fidèle (qu'il soit moine ou laïc) de se libérer de ses passions, c'est-à-dire de toutes les formes d'attachement au monde et à lui-même qui l'empêchent de s'unir spirituellement à Dieu et aux autres. C'est un enseignement universel des Pères et de la spiritualité orthodoxe que l'impassibilité (qui s'acquiert par la lutte ascétique contre les passions) est la condition absolue de l'amour spirituel authentique.

Zizioulas affirme que ce qu'il considère comme l'approche monastique/ascétique est une déviation qui a sa source dans la philosophie platonicienne des Idées (selon laquelle il s'agit pour l'homme qui a subi la chute de retrouver son identité dans un archétype transcendant). Cette philosophie aurait été transposée au sein du christianisme par Clément d'Alexandrie, Origène et la tradition alexandrine, qui d'une part auraient fait du Verbe de Dieu le modèle à réaliser par tout chrétien, ce dont celui-ci doit s'approcher, ce à quoi il doit s'unir et à quoi il doit participer pour trouver son identité ontologique, et d'autre part auraient vu dans l'ascèse et le monachisme *(sic)* une méthode qui permet à l'âme de se libérer de l'emprise de la chair, de se purifier des passions et de s'unir avec le Verbe de Dieu. L'Église aurait dès lors été considérée comme ayant pour principale mission de fournir à l'homme la possibilité de se purifier de tout ce qui entrave son union avec le Verbe, et aurait dès lors été vue comme un remède pour les âmes,

---

716. Pour ne donner que trois exemples contemporains, voir le chapitre « Salut personnel et salut du monde » dans mon livre *Saint Silouane de l'Athos*, Paris, 2001 p. 131-183 ; HIÉROMOINE ISAAC, *L'Ancien Païssios de la Sainte Montagne*, Lausanne, 2009 ; PÈRE PORPHYRE, *Anthologie de conseils*, Lausanne, 2007.

« la synaxe eucharistique, la sainte communion en [venant] à n'être plus qu'un soutien dans la lutte contre les passions », « la perspective thérapeutique recevant une priorité par rapport à la « perspective eucharistique ». Selon Zizioulas, « les principes d'Origène ont continué à exercer leur influence jusqu'aux Cappadociens, ont survécu encore aux siècles suivants et sont parvenus jusqu'à nous » : « il ont imprégné la poésie et l'hymnographie ecclésiastiques, où le modèle de la sainteté est le saint ascète[717] ».

Cette théorie est à la fois réductrice et confuse.

Tout d'abord le caractère exemplaire du Christ n'est pas le fruit d'une influence platonicienne, mais bien une donnée fondamentale du christianisme, inscrite déjà dans le Nouveau Testament[718], de même que l'idéal de perfection proposé à chaque chrétien (cf. Mt 5, 48 ; 19, 21 ; Col 1, 28 ; Eph 4, 13). Il en va de même de l'affirmation que c'est par la pratique des commandements (qui s'accomplit par la lutte contre les passions, d'une part, et la vie selon les vertus, d'autre part) que le chrétien réalise la ressemblance au Christ qui permet l'union à Lui (cf. Mt 19, 17 ; Jn14, 15.21 ; 15, 10 ; 1 Co 7, 19 ; 1 Jn 2, 3 ; 3, 24 ; 5, 3 ; 2 Jn 6). La perspective thérapeutique est, parmi d'autres, une façon pertinente, largement cautionnée par toute la Tradition orthodoxe (intégrant à la fois l'Écriture, les conciles, les Pères et la liturgie) d'exprimer la transformation spirituelle du chrétien qui passe du statut du « vieil homme » à celui de « l'homme nouveau en Christ » ; et la conception de l'Église comme lieu thérapeutique par excellence et des sacrements comme remèdes figure elle aussi chez tous les Pères, dans de très nombreux textes liturgiques et dans les rituels même des sacrements[719].

On ne peut nier le rapport de certaines conceptions liées à la spiritualité orthodoxe avec le platonisme ou le néoplatonisme, mais en ce qui concerne par exemple les passions et les vertus, les rapports avec le stoïcisme sont beaucoup plus nombreux. On ne peut à proprement parler d'une influence, car la spiritualité comme la théologie chrétienne a fait son miel de données diverses qu'elle a digérées et intégrées en les christianisant et en leur conférant ainsi une tout autre nature. L'important n'est pas l'origine de ces données, mais la façon dont l'Église les a intégrées dans sa

---

717. Cf. « L'Identité de l'Église », Ἐφημέριος, 52, 2003, *L'Église et ses institutions*, p. 139-141.

718. Voir aussi *supra* la section intitulée : « Dévalorisation du rôle exemplaire du Christ ».

719. Voir ce qui a été dit *supra*, note 628, avec renvoi à mon livre *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 5ᵉ éd., Paris, 2007.

Tradition et en a fait son propre bien, en les reconnaissant aptes à exprimer sa vérité.

L'opposition établie par Zizioulas entre perspective eucharistique et perspective ascétique est totalement artificielle, car la vie chrétienne est indissociablement eucharistique et ascétique ; de même est-elle indissociablement communautaire et personnelle/individuelle. Dans les deux perspectives, c'est l'union au Christ (et en Lui aux autres hommes) qui est visée, et les deux perspectives contribuent à réaliser cette union. La communion est à la fois un moyen de s'unir au Christ et d'être uni en Lui aux autres membres du corps, un remède pour l'âme et pour le corps et un moyen de fortification de la vie spirituelle dans sa visée d'union à Dieu et de déification. Sans vie liturgique, il ne peut y avoir de véritable vie ascétique, et sans vie ascétique il ne peut y avoir d'authentique vie liturgique.

h. Sous-évaluation du péché et des passions.

On observe dans la pensée de Yannaras et de Zizioulas une sous-évaluation de la nature et du rôle du péché[720] et des passions.

Selon une vue assez moderne, Yannaras voit dans le péché un « échec existentiel » ou un « insuccès », celui de l'homme incapable d'exister comme altérité et liberté personnelle[721]. Cette définition qu'il en donne témoigne de la conception très générale qu'il en a : « La confusion entre la vie et la survie matérielle, l'enténèbrement de la vérité pour l'existence et pour la liberté, le refus ou l'impuissance de l'homme à mettre en œuvre son altérité et sa liberté personnelles dans les limites de sa relation avec le monde, à se rendre incorruptible lui-même et à rendre incorruptible le monde dans les limites de la vraie vie qui est l'amour – tel est le péché de l'homme[722]. »

La notion de péché est quasiment absente de la pensée de Zizioulas. Celui-ci semble avoir identifié le péché avec les limites de la nature, voire à la nature elle-même[723] en tant que ses limites lui

---

720. Cette critique est également adressée à Zizioulas par E. RUSSELL, « Reconsidering relational Anthropology : A Critical Assessment of John Zizioulas's Theological Anthropology », *International Journal of Systematic Theology*, V, 2, 2003, p. 177-178.

721. *La Liberté de la morale*, p. 35, 133 ; *La Foi vivante de l'Église*, p. 140.

722. *La Liberté de la morale*, p. 81-82.

723. Cf. I. ICĂ jr., « Persoană sau/şi ontologie în gândirea ortodoxă contemporană », p. 374, et N. LOUDOVIKOS, « Person Instead of Grace and Dictated

sont inhérentes et appartiennent à sa définition même, tandis que la personne semble être au-delà du bien et du mal[724].

Une telle vue est à l'opposé de celle-des Pères, pour qui le péché de l'homme ne peut être que personnel (relevant de la disposition de vouloir [γνώμη] et du livre arbitre [προαίρεσις], qui relèvent de la personne et non de la nature), tandis que la nature considérée en elle-même est non coupable, étant sujette aux conséquence du péché mais non au péché lui-même[725].

Yannaras n'accorde pratiquement aucune attention aux passions qui tiennent pourtant une place essentielle dans la doctrine spirituelle des Pères.

Zizioulas quant à lui ne semble reconnaître que trois passions : « la nécessité ontologique », marquée par la soumission à l'instinct et, en conséquence, la privation de toute liberté ; « l'individualisme », inscrit également dans l'hypostase biologique que l'homme est à sa naissance, qui s'exprime dans la séparation et la tendance à l'autoconservation ; « la mort », la plus grande passion de l'homme selon notre auteur[726].

Cette conception relative aux passions appelle plusieurs remarques critiques.

Nous avons déjà noté que Zizioulas confond ici des éléments d'ordre naturel avec les passions, qui sont d'ordre spirituel. Outre qu'il faudrait distinguer ces deux dimensions, il conviendrait, avec les Pères, de distinguer les passions « naturelles et non coupables » des passions coupables.

L'assimilation de la mort à une passion est étrange.

L'assimilation de la tendance à l'autoconservation à une attitude individualiste est quant à elle tout à fait discutable. Saint Maxime y voyait plutôt une tendance naturelle et irréprochable permettant à l'être de préserver son existence.

Tous les instincts naturels de l'homme sont-ils des tendances mauvaises qui doivent être dépassées ? Nous avons vu que les Pères considèrent plutôt que les tendances naturelles de l'homme, perverties par le péché et les passions, doivent être réorientées, converties, transfigurées...

Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position », *Heythrop Journal*, 48, 2009, p. 3.

724. Comme le fait remarquer N. LOUDOVIKOS, « Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position », *Heythrop Journal*, 48, 2009, p. 5.

725. Sur ce point, voir en particulier MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, 42, PG 90, 405C, CCSG 7, p. 285.

726. « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 42-43, 45, n. 37.

Notons aussi que l'individualisme est une notion moderne qui ne figure pas parmi les passions que décrivent les Pères. Ceux-ci parlent en revanche de la « philautie », l'amour égoïste de soi, dont ils ont une conception précise et qu'ils décrivent en relation avec les autres passions[727], tandis que la notion d'individualisme chez Zizioulas reste floue, s'opposant surtout au caractère relationnel et communionnel attribué à la personne.

On peut enfin s'interroger sur l'insistance de Zizioulas à rattacher les passions qu'il évoque à « l'état de créature[728] » comme si le fait d'être créé était un mal et conduisait l'homme au mal, ce qui, nous l'avons déjà signalé, rappelle certaines théories gnostiques des premiers siècles.

L'insistance sur la nécessité ontologique comme passion fondamentale de l'hypostase biologique, et l'affirmation que « la nature dicte ses lois, "l'instinct", niant ainsi la liberté à sa base ontologique même[729] », font penser quant à elles à la conception augustinienne qui refuse toute liberté à l'homme déchu, conception que l'on retrouve dans la notion luthérienne du « serf-arbitre ».

i. Sous-évaluation et dévalorisation des vertus.

Corrélativement, la notion de vertu, qui est elle aussi essentielle dans la doctrine spirituelle des Pères, est également étrangère à nos deux auteurs[730]. Ils la rejettent pour plusieurs raisons : 1) ils la considèrent comme moralisante et piétiste, voire comme pharisaïque et liée à l'autosatisfaction ou à l'orgueil[731] ; 2) rejetant de la vie spirituelle la nature (la considérant comme liée à la nécessité et comme définitivement limitée), ils rejettent aussi l'idée d'une amélioration ou d'une transformation de celle-ci (ou de son mode d'existence) en l'homme, or la notion de vertu leur paraît liée à

---

727. Voir I. HAUSHERR, *Philautie, De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*, Rome, 1952.

728. Cf. « Du personnage à la personne », dans *L'Être ecclésial*, p. 46.

729. Cf. *ibid.* Voir aussi p. 43 où Zizioulas, évoquant la nécessité ontologique note que « le fait constitutif de l'hypostase est inévitablement lié à l'instinct naturel, à une impulsion "donnée" et incontrôlable par la liberté ».

730. Voir à ce sujet la critique que V. HARRISON adresse à Yannaras (« Yannaras on Person and Nature », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33, 1989, p. 292).

731. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 51-52, 67 ; J. ZIZIOULAS, « Christologie et existence », p. 163-165, repris dans *L'Église et ses institutions*, p. 59-61.

cette idée[732] ; 3) la vertu leur paraît constituer une norme *a priori* qui s'oppose à la liberté de l'homme ; 4) ils y voient, en tant que liée à l'effort individuel, une manifestation d'individualisme[733].

En réalité les vertus sont, pour les Pères, en tant que normes, des guides pour la guérison et la croissance spirituelle (comme V. Harrison le fait remarquer à Yannaras[734]). Elles sont d'autre part, en tant qu'états spirituels se substituant aux passions qui enchaînent l'homme, le milieu d'exercice de sa liberté. Enfin, elles sont la matière même de – et ce qui donne une réalité à – notre ressemblance au Christ, lequel est, comme le dit saint Maxime le Confesseur, « l'essence des vertus[735] » (une conception qui est bien éloignée du moralisme que dénoncent nos deux auteurs).

j. La promotion d'une « spiritualité » floue, éloignée de la tradition spirituelle de l'Église orthodoxe.

Il résulte de tout cela la promotion par nos deux auteurs d'une spiritualité « personnaliste » de caractère extrêmement général, avec comme grands principes le renoncement à l'individualité, la sortie de soi, l'instauration d'un mode d'existence « en relation » caractérisé par la communion avec les autres dans la liberté et l'amour, et la réalisation, de cette façon, de ce qui caractérise fondamentalement la personne : l'altérité et la liberté[736].

Zizioulas semble n'avoir aucune notion de ce que représente l'effort ascétique dans le cadre d'un mode de vie spirituelle organisé selon les enseignements théoriques et pratiques de la Tradition orthodoxe[737].

---

732. Cf. C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 70-71 ; J. ZIZIOULAS, « Christologie et existence », p. 163-165 (= *Communion and Otherness*, p. 257-259).

733. Cf. *ibid.*, p. 72, 125.

734. « Yannaras on Person and Nature », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33, 1989, p. 292.

735. Cf. *Ambigua à Jean*, 7, PG 91, 1081D.

736. Pour un exemple typique, voir par exemple C. YANNARAS, *La Liberté de la morale*, p. 46.

737. R. LAZIĆ se montre à juste titre consterné devant les propos de J. Zizioulas dans une interview, intitulée « Le vrai changement », donnée à *Искон*, revue du diocèse serbe de Vranje, où il présente comme un exploit ascétique le fait, pour un chrétien, de sortir du lit et de se rendre à l'église : « le fait que les gens se lèvent et se rendent à l'église n'est pas une chose insignifiante : cet effort est une sorte d'exploit ascétique, une ascèse » (Нов(аторск)о богословље Митрополита Зизиуласа, Belgrade, 2002, chapitre 6).

Faute d'un cadre de référence précis (comme les commandements divins, la connaissance des passions qu'il convient de combattre et dont il faut se purifier ainsi que des vertus qu'il convient d'acquérir), la spiritualité de nos deux auteurs reste floue et ne débouche sur aucune *praxis* concrète et efficace ; elle se montre ainsi très éloignée de la spiritualité classique et traditionnelle de l'Église orthodoxe, qui offre une voie précise et méthodique au chrétien pour orienter ses efforts et lui permettre, avec l'aide de la grâce, de progresser dans « la vie en Christ ».

Comment être libre sans être libéré des passions (rappelons ici que l' « impassibilité » *[apatheia]* est le nom que les Pères donnent à l'authentique liberté spirituelle) ?

Comment renoncer à l'égoïsme ou à l'égocentrisme de l'individualité (si l'on se place dans le cadre de référence de nos auteurs) et comment, en revanche, aimer d'un amour authentique et entrer avec les autres dans une communion spirituelle véritable, sans la purification préalable des passions qui nous attachent à nous-même et au monde, et sans acquérir les vertus qui constituent les bases mêmes de l'amour qui est, selon les Pères, le sommet de l'édifice des vertus et leur somme ?

Non contents de s'en tenir à des généralités (dont il est souvent difficile de percevoir le sens et qui ne se prêtent guère à une application pratique), nos deux auteurs, sous prétexte de s'opposer au « piétisme » et au « moralisme » qui constituent dans leur réflexion un arrière-fond obsessionnel, transforment souvent considérablement le sens des concepts ascétiques qu'ils utilisent, les rendant conformes à leur système de pensée, mais les éloignant en revanche du sens qu'ils prennent au sein de la spiritualité orthodoxe traditionnnelle.

CONCLUSION

Au terme de cette analyse, il apparaît clairement que les conceptions personnalistes de Yannaras et de Zizioulas ne se fondent pas, comme ils le prétendent, sur l'enseignement des Pères de l'Église, mais sur des théories, de caractère philosophique, se rattachant aux courants personnaliste et existentialiste modernes, lesquels ne sont pas spécifiquement orthodoxes. Nos deux auteurs les ont certes amplifiées, adaptées au domaine théologique et leur ont donné une couleur orthodoxe. Mais on peut cependant constater que, dans le fond, ces théories sont en décalage et souvent même en contradiction avec la tradition patristique dont l'Église

orthodoxe est l'héritière. Réagissant légitimement à l'essentialisme dans les domaines de la théologie et de l'anthropologie, à l'individualisme dans le domaine de l'ecclésiologie, et au moralisme et au piétisme dans le domaine de la spiritualité, les deux auteurs ne se bornent cependant pas à rectifier leur caractère erroné par un rééquilibrage. Par un « retour de balancier », ils se font les défenseurs de l'excès opposé, adoptant une logique binaire qui ignore toute solution intermédiaire, moyenne et équilibrée. Les présupposés personnalistes et existentialistes de Yannaras et de Zizioulas, exprimés de manière systématique au moyen d'un petit nombre de concepts clos et d'équations ou d'antinomies tranchées, donnent lieu à une complète réinterprétation de la triadologie, de la christologie, de l'anthropologie, de l'ecclésiologie et de la spiritualité orthodoxes qui en fausse considérablement le sens et se révèle profondément réductrice.

TABLE DES MATIÈRES

I. LA QUESTION DU « FILIOQUE ».
À propos de la « Clarification » proposée par le Conseil pontifical pour la promotion de l'Unité des chrétiens

II. LA QUESTION CHRISTOLOGIQUE.
À propos du Projet d'union de l'Église orthodoxe et des Églises non chalcédoniennes : problèmes théologiques et ecclésiologiques en suspens

III. LES FONDEMENTS HISTORIQUES DE L'ANTICHALCÉDONISME ET DU MONOPHYSISME DE L'ÉGLISE ARMÉNIENNE (Ve-VIIIe SIÈCLE)

IV. PERSONNE ET NATURE.
Une critique orthodoxe des théories personnalistes
de Christos Yannaras et de Jean Zizioulas

Théologies

APOLOGIQUE

Apologique vient du mot « apologie » qui signifie « défense, réponse, justification », en un mot plaidoirie dans un procès.

Par-delà les excès de l'apologétique, cette collection veut redonner à la théologie sa verve primitive, le dynamisme de la plaidoirie, où chaque partie marque clairement les enjeux, afin que les discussions autour de la foi ne deviennent pas étrangères au sens « commun ».

R. Arnaldez : *Révolte contre Jéhovah. Essai sur l'originalité de la Révélation chrétienne*
Association des catéchistes allemands : *Manuel de la foi*
Fr. Chavanes : *Albert Camus. « Il faut vivre maintenant »*
Fr. Dreyfus : *Jésus savait-il qu'il était Dieu ?*
P. Grelot : *Évangiles et tradition apostolique*
P. Grelot : *L'Origine des Évangiles. Controverses avec J. Carmignac*
P. Grelot : *Les Ministères dans le peuple de Dieu*
P. Grelot : *Réponse à Eugen Drewermann*
G. Gutiérrez : *La Libération par la foi. Boire à son propre puits*
Y. Ledure : *Lectures « chrétiennes » de Nietzsche*
B. de Margerie : *Liberté religieuse et règne du Christ*
M. Novak : *Une éthique économique. Les valeurs de l'économie de marché*
O. Rabut : *Peut-on moderniser le christianisme ?*
J. Rollet : *Le Cardinal Ratzinger et la Théologie contemporaine*
E. Schillebeeckx : *La Politique n'est pas tout*
Fr. Varone : *Ce Dieu absent qui fait problème*
Fr. Varone : *Ce Dieu censé aimer la souffrance*
Fr. Varone : *Ce Dieu Juge qui nous attend*

THÉOLOGIES

AETC : *Cultures et théologies en Europe*
AETC : *La Théologie en Pologne aujourd'hui*
AETC : *La Nouvelle Europe. Défi à l'Église et à la théologie*
AETC : *Changer la papauté ?*
AETC : *La Théologie en Europe du Sud*
G. Alberigo (éd.) : *La Chrétienté en débat*
H. Alfeyev : *Le Mystère de la foi*
H. Alfeyev : *Le Chantre de la Lumière. Introduction à la spiritualité de saint Grégoire de Nazianze*
H. Alfeyev : *Le Nom grand et glorieux. La vénération du Nom de Dieu et la prière de Jésus dans la tradition orthodoxe*
C. Andronikof : *Le Sens de la liturgie*
C. Andronikof : *Des Mystères sacramentels*
J. Arnould : *La Théologie après Darwin*
P. Aubert : *Nicolas Berdiaeff. Une approche autobiographique et anthropologique*
Fr. St.-M. Barbellion : *Les « Preuves » de l'existence de Dieu*

R. Bauckham : *La Théologie de l'Apocalypse*
É. Behr-Sigel : *Le Ministère de la femme dans l'Église*
É. Behr-Sigel : *Le Lieu du cœur*
É. Behr-Sigel : *Discerner les signes du temps*
É. Behr-Sigel et Mgr Kallistos Ware : *L'Ordination de femmes dans l'Église orthodoxe*
R. Béraudy : *Sacrifice et eucharistie*
Ch. -A. Bernard : *Théologie spirituelle*
Ch. -A. Bernard : *Le Dieu des mystiques*
Ch. -A. Bernard : *Le Dieu des mystiques, II. La conformation au Christ*
Ch. -A. Bernard : *Le Dieu des mystiques, III. Mystique et action*
Ch. -A. Bernard : *Théologie mystique.*
I. Berten : *Christ pour les pauvres. Dieu à la marge de l'histoire*
J.-L. Blaquart : *Dieu bouleversé*
J.-L. Blaquart : *Le Mal injuste*
B. Bobrinskoy : *Le Mystère de la Trinité*
B. Bobrinskoy : *Le Mystère de l'Église*
Fr. Bœspflug et Y. Labbé : *Assise dix ans après, 1986-1996*
L. Boff : *François d'Assise. Force et tendresse*
L. Boff : *Je vous salue, Marie. L'Esprit et le féminin*
L. Boff : *Le Notre Père. Une prière de libération intégrale*
M. -É. Boismard : *Faut-il encore parler de résurrection ?*
M. -É. Boismard : *Jésus, un homme de Nazareth*
M. -É. Boismard : *À l'aube du christianisme*
M. -É. Boismard : *Le Baptême chrétien selon le Nouveau Testament*
H. Bourgeois : *Théologie catéchuménale. À propos de la « nouvelle » évangélisation*
L. Bouyer : *Gnôsis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture*
L. Bouyer : *Sophia ou le Monde en Dieu*
C. Braaten : *La Théologie luthérienne*
J. B. Brantschen : *Renouveler l'espérance chrétienne*
J. Breck : *La Puissance de la Parole. Une introduction à l'herméneutique orthodoxe*
J. Breck : *Le Don sacré de la vie. Les chrétiens orthodoxes et la bioéthique*
J. Bur : *Le Péché originel. Ce que l'Église a vraiment dit*
J. Bur : *La Spiritualité des prêtres. Une retraite doctrinale et pastorale*
R. Cadoux : *Bérulle et la question de l'homme. Servitude et liberté*
R. Cantalamessa : *La Vie dans la seigneurie du Christ*
G. Casalis : *Les Idées justes ne tombent pas du ciel*
O. Celier : *Le Signe du linceul*
D. Cerbelaud : *Écouter Israël. Une théologie chrétienne en dialogue*
Fr. Chavanes : *Albert Camus. Un message d'espoir*
M. -D. Chenu et al. : *Une école de théologie : le Saulchoir*
J. Clapier : *« Aimer jusqu'à mourir d'amour ». Thérèse de Lisieux et le mystère pascal*
Collectif : *Théologies de la libération. Documents et débats*
Collectif : *L'Hommage différé au père Chenu*
Collectif (sous la dir. de Bruno Dumons et Daniel Moulinet) : *Le Diaconat permanent. Relectures et perspectives*
Collectif (sous la dir. d'Alain Durand et Eleazar López Hernández) : *Sagesse indigène. La théologie indienne latino-américaine*
Collectif (sous la dir. de Pierre Debergé) : *L'Église à la croisée des chemins. Hommage amical à Jean Rigal*

Y. Congar : *Je crois en l'Esprit Saint*
Y. Congar : *Entretiens d'automne*
M. Corbin : *La Trinité ou l'Excès de Dieu*
M. Corbin : *Résurrection et nativité. Lecture théologique de Jean 20, 1-31*
J. Corbon : *Liturgie de source*
J. Corbon : *Les Lieux de communion. Liturgie et œcuménisme*
R. Coste : *L'Évangile de l'Esprit. Pour une théologie et une spiritualité intégrantes de l'Esprit Saint*
R. Coste : *Nous croyons en un seul Dieu. La confession de foi de l'Église indivise et les chrétiens d'aujourd'hui*
R. Coste : *La Symphonie trinitaire. Méditation théologique sur les écrits johanniques*
O. Cullmann : *L'Unité par la diversité*
O. Cullmann : *La Nativité et l'Arbre de Noël*
S. De Baecque : *Vatican II, une espérance neuve. Un précurseur et témoin, le Père Eugène Joly*
M. Deneken : *La Foi pascale*
M. Dujarier : *L'Église-Fraternité*
J. Dupuis : *À la rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*
J. Duponcheele : *Les Paraboles qui parlent de Dieu. Essai d'exégèse fiduciale et trinitaire.*
Chr. Duquoc : *Dieu différent*
Chr. Duquoc : *Jésus homme libre ;* éd. revue et augmentée
Chr. Duquoc : *Des Églises provisoires*
Chr. Duquoc : *L'Unique Christ. La symphonie différée*
A. Durand : *La Cause des pauvres*
Fr. -X. Durrwell : *L'Eucharistie sacrement pascal*
Fr. -X. Durrwell : *L'Esprit saint de Dieu*
Fr. -X. Durrwell : *Le Père. Dieu en son mystère*
Fr. -X. Durrwell : *La Mort du Fils. Le mystère de Jésus et de l'homme*
J. Elluin : *Quel enfer ?*
G. Emery : *La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*
M. Fédou : *Les religions selon la foi chrétienne*
B. Forthomme : *Théologie des émotions. Structurée par l'expérience théâtrale*
J.-M. Garrigues : *Le Peuple de la première alliance. Approches chrétiennes du mystère d'Israël*
R. Gibellini : *Panorama de la théologie du XXe siècle.* Traduction de l'italien par Jacques Mignon
D. Gonnet : *Dieu aussi connaît la souffrance*
A. Gounelle et Fr. Vouga : *Après la mort, qu'y a-t-il ?*
P. Grelot : *Église et ministères*
P. Grelot : *La Tradition apostolique. Règle de foi et de vie pour l'Église*
G. Greshake : *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*
J. Gruber : *Entendre la Parole. Le témoignage intérieur du Saint Esprit*
J. Gruber : *« Vous serez mes témoins » pour un temps de confusion et de mutations*
G. Gutiérrez : *Le Dieu de la vie*
G. Gutiérrez : *Job. Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*
G. Gutiérrez : *Dieu ou l'Or des Incas*
J. -P. Jossua : *Lectures en écho. Journal théologique I*
J. -P. Jossua : *L'Écoute et l'Attente. Journal théologique II*
J. -P. Jossua : *La Condition du témoin*
J. -P. Jossua : *La Beauté et la Bonté*

H. Küng : *Garder espoir*
G. Lafon : *Croire, espérer, aimer*
Gh. Lafont : *Imaginer l'Église catholique*
Gh. Lafont : *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique, tome II*
B. Lang : *Drewermann interprète de la Bible*
J. -Cl. Larchet : *Théologie de la maladie*
J. -Cl. Larchet : *Thérapeutique des maladies mentales*
J. -Cl. Larchet : *Thérapeutique des maladies spirituelles*
J. -Cl. Larchet : *Pour une éthique de la procréation. Éléments d'une anthropologie patristique*
J. -Cl. Larchet : *Dieu ne veut pas la souffrance des hommes*
J. -Cl. Larchet : *La Vie après la mort selon la tradition orthodoxe*
J. -Cl. Larchet : *Le Chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*
J. -Cl. Larchet : *L'Inconscient spirituel*
J. -Cl. Larchet : *Variations sur la charité*
J. -Cl. Larchet : *L'Iconographe et l'artiste*
J. -Cl. Larchet : *Dieu ne veut pas la souffrance des hommes. Deuxième édition revue et corrigée*
J. -Cl. Larchet : *Théologie du corps*
J. -Cl. Larchet : *Personne et nature*
B. -D. de La Soujeole : *Le Sacrement de la communion*
Fr. Le Gal : *La Folie saine et sauve. Pour une théologie catholique de la folie sainte*
H. Legrand et Chr. Theobald : *Le Ministère des évêques au concile Vatican II et depuis. Hommage à Mgr Guy Herbulot*
N. Leites : *Le Meurtre de Jésus, moyen de salut*
Fr. Lienhard : *De la pauvreté au service en Christ*
G. Lohfink : *L'Église que voulait Jésus*
H. de Lubac : *Entretien autour de Vatican II*
J. -M. Maldamé : *Science et foi en quête d'unité : discours scientifiques et discours théologiques*
J. -M. Maldamé : *Création par évolution. Science, philosophie et théologie*
J. -Fr. Malherbe : *Maître Eckhart. « Souffrir Dieu ». La prédication allemande de Maître Eckhart*
A. Manaranche : *Le Monothéisme chrétien*
J. -P. Manigne : *Le Maître des signes. La poétique de la foi*
J. -P. Manigne : *Les Figures du temps*
J. -P. Manigne : *L'Église en vue*
G. Martelet : *Libre réponse à un scandale*
G. Martelet : *Évolution et création, t. I : Sens ou non-sens de l'homme dans la nature*
D. Meda : *Suivre Jésus-Christ, dans la vie et les écrits du bienheureux Antoine Chevrier (1826-1879)*
J. Meyendorff : *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens. L'Église de 450 à 680*
J. Meyendorff et A. Papadakis : *L'Orient chrétien et l'essor de la papauté. L'Église de 1071 à 1453*
J. et E. Moltmann : *Dieu, homme et femme*
J. Moltmann : *Le Rire de l'univers. Traité de christianisme écologique*
H. Munsterman : *Marie corédemptrice ? Débat sur un titre marial controversé*
P. Nellas : *Le Vivant divinisé*
M. Neusch : *Les Traces de Dieu. Éléments de théologie fondamentale*
A. Nollan : *Dieu en Afrique du Sud*
M. de Paillerets : *Saint Thomas d'Aquin, frère prêcheur théologien*

L. Panier : *Le Péché originel*
W. Pannenberg : *La Foi des Apôtres. Commentaire du Credo*
W. Pannenberg : *Métaphysique et idée de Dieu*
H. Paprocki : *La Promesse du Père. L'expérience du Saint Esprit dans l'Église orthodoxe*
R. Parent : *Une Église de baptisés. Pour surmonter l'opposition clercs-laïcs*
R. Parent : *Prêtres et évêques. Le service de la présidence ecclésiale*
S. Ponga : *L'Écriture, âme de la théologie. Le problème de la suffisance matérielle des Écritures*
M. T. Porcile Santiso : *La Femme, espace de salut. Mission de la femme dans l'Église. Une perspective anthropologique*
H. J. Pottmeyer : *Le Rôle de la papauté au IIIe millénaire. Une relecture de Vatican I et de Vatican II*
J. -P. Prevost : *La Mère de Jésus*
K. Rahner : *Le Courage du théologien*
J.-Ph. Revel : *Traité des sacrements. I. Baptême et sacramentalité. 1. Origine et signification du baptême*
J.-Ph. Revel : *Traité des sacrements. I. Baptême et sacramentalité. 2. Don et réception de la grâce baptismale*
J.-Ph. Revel : *Traité des sacrements. II. La confirmation. Plénitude du don baptismal de l'Esprit*
J.-Ph. Revel : *Traité des sacrements. VI. L'onction des malades. Rédemption de la chair et par la chair*
B. Rey : *Jésus-Christ chemin de notre foi*
B. Rey : *Nous prêchons un Messie crucifié*
J. Rigal : *L'Église, obstacle et chemin vers Dieu*
J. Rigal : *Le Courage de la mission*
J. Rigal : *Préparer l'avenir de l'Église*
J. Rigal : *L'Église en chantier*
J. Rigal : *L'Église en quête d'avenir. Réflexions et propositions pour des temps nouveaux*
J. Rigal : *L'Église à lépreuve de ce temps*
E. Schillebeeckx : *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*
E. Schillebeeckx : *Le Ministère dans l'Église*
E. Schillebeeckx : *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*
Ch. von Schönborn : *L'Icône du Christ*
P. Secretan : *Les Tentations du Christ*
J. L. Segundo : *Quel homme, quel monde, quel Dieu ?*
B. Senécal : *Jésus le Christ à la rencontre de Gautama le Bouddha*
B. Sesboüé : *Pédagogie du Christ*
H. Simon : *Chrétiens dans l'État moderne*
H. Simon : *La Peau de l'âme*
M. Simon : *La Vie monastique, lieu œcuménique au cœur de l'Église-Communion*
W. Stählin : *Le Mystère de Dieu*
D. Stein : *Lectures psychanalytiques de la Bible*
R. Sublon : *La Lettre ou l'Esprit*
G. Tavard : *La Vision de la Trinité*
P. Ternant : *Le Christ est mort « pour tous »*
J. -M. -R. Tillard : *L'Évêque de Rome*
D. Tracy : *Pluralité et ambiguïté. Herméneutique, religion, espérance*
J. Van der Hoeden : *Samuel Beckett et la question de Dieu*
J. Van der Hoeden : *Jean Racine ou le droit de vivre*
Fr. Varone : *Inouïes les voies de la miséricorde*
H. J. Venetz : *C'est ainsi que l'Église a commencé*

A. Vergote : *« Tu aimeras le Seigneur ton Dieu... ». L'identité chrétienne*
A. Vergote : *Humanité de l'homme, divinité de Dieu*
J. Vermeylen : *Le Marché, le Temple et l'Évangile. Itinéraires catholiques.*
M. Viau : *La Nouvelle Théologie pratique*
R. Winling : *La Résurrection et l'Exaltation du Christ dans la littérature de l'ère patristique*
R. Winling : *La Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Sotériologie du Nouveau Testament. Essai de théologie biblique*
R. Winling : *Noël et le mystère de l'incarnation*
K. Wojtyla : *La Foi selon saint Jean de la Croix*
Ch. Yannaras : *La Foi vivante de l'Église*
D. Zordan : *Connaissance et mystère. L'itinéraire théologique de Louis Bouyer.*

THÉOLOGIES BIBLIQUES

J. Becker : *Paul. L'apôtre des nations*
O. Cullmann : *La Prière dans le Nouveau Testament. Essai de réponse à des questions contemporaines*
A. Wénin : *L'Homme biblique*

THÉOLOGIE DE LA MISSION

Association francophone œcuménique de missiologie : *Repères pour la mission chrétienne*
Association francophone œcuménique de missiologie : *Dictionnaire œcuménique de missiologie*
Association francophone œcuménique de missiologie : *Appel à témoins. Mutations sociales et avenir de la mission chrétienne*

Achevé d'imprimer en décembre 2011
dans les ateliers de Normandie Roto Impression s.a.s.
à Lonrai (Orne)
N° d'édition : 15397 - N° d'impression : 114255
Dépôt légal : décembre 2011